SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE

OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

VOL. III

PERIOADA CONTEMPORANĂ

de

D. Papadopol, Al. Posescu, Mircea Florian, Alice Voinescu, Nic. Balca, Const. Gib, P. Botezatu, I. Nisipeanu, M. Beniuc, Isidor Todoran, N. Bagdasar, I. Brucăr, Camil Petrescu, Virgil Bogdan, Edgar Papu și N. Tatu.



BUCUREȘTI · 1938

PREFAȚĂ.

Cu volumul de față cititorul este introdus în inima filosofiei contemporane. Întrucât perioada contemporană se caracterizează printr'o mare varietate de teorii și curente, care nu sunt tratate cuprinzător și sistematic în lucrările existente de istoria filosofiei, s'a lăsat colaboratorilor o mai mare libertate în expunerile lor. Pe de altă parte, capitolul Perspective și orientări, *care închee lucrarea, îmbogățindu-se simțitor, datorită numărului crescând al filosofilor străini cari au ținut să-l omagieze pe Profesorul I. Petrovici, s'a simțit nevoia ca bogatul material să fie repartizat în două volume. Lucrarea va cuprinde în total deci patru volume.*

Volumul de față aproape în întregime expune filosofia germană contemporană. Cititorii cari nu posedă limba germană au în chipul acesta posibilitatea de a lua cunoștință pe larg de această filosofie.

Expunerea mai desvoltată a filosofiei contemporane cuprinsă în volumele III și IV din Istoria filosofiei moderne *nu trebue interpretată ca o valoare mai mare ce s'ar acorda acestei perioade față de celelalte precedente, ci mai mult ca o înlesnire pentru cititori de a se orienta mai ușor în problemele filosofice actuale.*

Interesul viu pe care l-a deșteptat apariția volumelor I și II a dovedit cât de necesară era această Istorie a filosofiei moderne.

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE

CUPRINSUL

VOLUMUL III

Pag.

PERIOADA CONTEMPORANĂ

TRANSFORMISM ŞI EVOLUŢIONISM

Transformismul la Lamarck şi Darwin

Ne găsim şi astăzi, se pare, la o sută de ani dela celebra dispută din sânul Academiei de Ştiinţe din Paris între fixişti şi transformişti asupra problemei originei speciilor, în faţa aceleiaşi întrebări de atunci: Cuvier sau Lamarck? De bună seamă Biologia a făcut progrese enorme dela 1830 încoace în cercetări de amănunt; metodele ei s'au perfecţionat necontenit; s'au emis în cadrul ei mereu ipoteze şi teorii care au înlesnit ştiinţei aprofundarea enigmei vieţii. Dar problema originei speciilor în forma antitetică fixism-transformism dela începutul secolului al XIX-lea a rămas se pare pe loc. Progresele Biologiei însele sunt de natură a clătina convingeri până mai de curând ferme, şi a provoca schimbări de posiţiune. Transformişti convinşi altă dată, ca de pildă Vialleton în Franţa sau Carazzi în Italia, după aprofundări de detaliu a problemei evoluţiei, bună oară în domenii ca acela de morfologie a Tetrapodelor [1]) sau în lucrări sintetice asupra morfologiei şi transformismului [2]), ori asupra „dogmei" evoluţiunii însăşi [3]), înclină astăzi spre posiţiunile vechilor creaţionişti. In modul acesta ei nu numai că aruncă îndoială asupra transformismului, dar contribue, poate nu fără motive binecuvântate, la trecerea evoluţionismului pe o linie moartă. Prin Darwin mai ales transformismul ajunsese în secolul trecut să predomine, ba să creeze şi o filosofie, o „metafisică", — monismul lui Ernst Haeckel. Acesta angajase transformismul pe cărări noui. Căutând să adâncească „filosofic" fundamentele dogmei darwiniste

1) *Louis Vialleton*, Membres et ceintures des Vertébrés Tétropodes. Critique morphologique du transformisme. Paris, Doin, 1924.

2) *Idem*, Morphologie et Transformisme, în „Le Transformisme" („Les Cahiers de Philosophie de la Nature"). Paris, Vrin, 1927.

3) *Carazzi*, Il dogma dell'Evoluzione. Firenze, 1920.

a făcut din darwinism o filosofie și o religie. Dar nu mult după Darwin și după încercarea lui Haeckel de a ridica darwinismul pe trepte mai înalte, în sânul transformismului se observà o slăbire a entusiasmului. Transformiştii se împărţeau în tabere. Dintre acestea două mai distincte: neolamarckienii şi neodarwinienii. Aceste tabere, deşi adversare, erau tacit înţelese asupra unei cât mai circumspecte afișări pe poziţiunile clasice. Prudenţa în care se complăceau demasca de fapt neîncrederea în doctrină așa cum o formulaseră Lamarck și Darwin, în urma descoperirilor lui Weissmann asupra netransmiterii pe cale de hereditate a caracterelor câștigate, sau a experienţelor întreprinse de Hugo de Vries asupra „mutaţiunilor". Lucrările acestora[1]) au înlesnit cu deosebire renaşterea concepţiilor antitransformiste, de astădată cu denumiri noui. In timpul din urmă pe aceste poziţiuni se găsesc angajaţi și vechi transformiști, cum arătam pentru Franţa pe Vialleton[2]).

Aşa dar, cu tot succesul răsunător din vremea apogeului transformismului datorită lucrărilor lui Darwin, teoria transformistă nu este stăpână în Biologie[3]). In faţa reprezentanţilor ei mai mult sau mai puţin ortodocşi se ridică turburătoare umbra lui Cuvier. Acesta adusese în atmosfera de idei turburată pe la 1810 de Lamarck o relativă linişte şi impusese în cercurile Academiei de Ştiinţe din Paris ca și în acelea ale Sorbonei, principiul fixităţii speciilor. Steaua lui Cuvier apusese însă odată cu apariţia *Originei speciilor* a lui Darwin, la 1859, și se stinsese se părea definitiv, cu toată încercarea lui Agassiz, de a-i salva cu argumente inedite, moderne, şi să o recunoaştem cu

1) *Weissmann*, Vorträge über Descendenztheorie. 2 vol. Jena, Fischer, 1902; *Hugo de Vries*, Mutationstheorie, 2 vol. Leipzig, Veit, 1901—1903.

2) Vialleton spune b. o în prefaţa lucrării „L'origine des êtres vivants" apărută în prima ediţie în 1929: „Après l'enthousiasme du début, où l'on „considérait comme marques de parenté les moindres ressemblances portant „sur quelques parties isolées des organismes, on s'est de mieux en mieux „rendu compte des impossibilités que presentent d'aussi amples transforma„tions, et l'on s'accorde généralement à reconnaître que le pouvoir des fac„teurs transformistes s'arrête à la formation de types inférieurs...., qu'il est „tout à fait incapable de produire les types supérieurs... L'explication de la „genèse des expèces ne vaut pas pour celle des types: ce qui peut le moins „ne peut pas le plus..." (Vialleton, L'origine des êtres vivants. L'illusion „transformiste. Paris, Plon, 1929. Avertissement, pag. III).

3) In gândirea catolică transformismul şi când este acceptat, cum a fost b. o cazul subtilului teolog Wassmann, poartă totuşi urmele de interpretare religioasă a naturii potrivit spiritului general al ştiinţei catolice. De pildă el este *vitalist*, Wassmann înlăturând concepţia selecţiunii naturale atribuia transformismul unei „forţe vitale". (Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie, III-te Auflage, Freiburg im Breisgau, Herder, 1906).

mijloace egale, doctrina[1]). In vremea noastră steaua lui Cuvier reapare[2]). Ne găsim ca şi acum o sută de ani în faţa aceleiaşi întrebări, în esenţă: *fixism sau transformism?*

Unul din motivele acestei întoarceri a Biologiei către vechile dispute în ce priveşte problemele ei de căpetenie este, poate, insuficienţa organică a transformismului ca principiu explicativ. Aceasta ar rezulta din faptul că transformismul a fost supus unui examen exegetic şi încă de mult, din partea însăş a reprezentanţilor lui. Din acest examen a rezultat o tot mai accentuată neîncredere în valoarea lui explicativă — până a se ajunge în Biologia actuală la o negare a lui în întregime[3]).

Sunt însă şi motive mai adânci şi mai generale, în legătură cu evoluţia conceptului de ştiinţă însuş, care explică oscilaţia spiritului contemporan între ,,fixism" şi ,,transformism". Aceste motive ni se par chiar a fi cele hotărîtoare. Transformismul s'a aşezat dintru început pe temeiul că ştiinţa este exclusiv explicare cauzală, în sensul determinismului mecanic al cauzelor eficiente. Lamarck şi Darwin mai cu seamă au accentuat acest postulat. De àci a rezultat alunecarea transformiştlior spre materialism — fapt care a compromis şi el în bună parte doctrina. Celebrele conferinţe asupra Darwinismului ţinute de Büchner pe la 1860-70[4]), din necesitatea pentru cauză de a se aduce în sprijinul materialismului pe care îl profesa el conclusiile cele mai nouă ale Biologiei, după ce se abuzase de acelea ale Fizicei şi Chimiei de atunci, n'au servit transformismului. Tot aşa, n'a servit transformismului nici monismul lui Haeckel. Natura organică aşteptă altă explicare decât cea limitat cauzală şi mecanică[5]). Unii au pos-

---

1) *Agassiz,* De l'espèce et de la classification en Zoologie. Trad. de l'anglais par F. Vogeli. Paris, Baillière, 1869.

2) „In vremea de faţă este o criză evidentă, o renaştere a tuturor ideilor fixiste tradiţionale care se încarnaseră în Cuvier". (*Dr. A. Labbé,* Le conflit transformiste, Paris, Alcan, 1929 pag. 26).

3) Astăzi ne găsim în faza de elaborare a unei teorii cu totul nouă, *Genetica.* Aceasta explică apariţia caracterelor în ontogeneză prin factori noui, deocamdată ipotetici, *genii,* ce se găsesc în celulele sexuale, localizaţi în cromozomi. „Consecinţa cea mai de preţ poate a experienţelor de genetică este de a fi pus în evidenţă *surprinzătoarea stabilitate a vieţii*" — spune Guyenot (L'hérédité, pag. 27).

4) *L. Buchner,* Conférences sur la théorie darwinienne. Trad. de l'allem. par Aug. Jocquot, Leipzig-Paris, 1869.

5) Deşi, după *Claude Bernard,* „il n'y a qu'une physique, qu'une chimie, „qu'une mécanique générale, dans lesquelles rentrent toutes les manifestations „phénoménales de la nature, aussi bien celles des corps vivants que des corps „bruts" (Leçons sur les phénomènes de la vie, communs aux animaux et aux „végétaux, pag. 112).

tulat pentru domeniul vieţii finalismul — ceeace nu era desigur o noutate. Era o revenire la poziţiuni mai vechi. In Germania a încercat acest lucru H. Driesch întorcând Biologia la „entelechiile" lui Aristotel [1]). Determinismul mecanic se dovedise în domeniul vieţii insuficient şi primejdios. Trebuia să se arate o reacţiune. In cele din urmă determinismul conceput cauzalitate mecanică s'a dovedit insuficient şi pentru alte domenii decât acela al vieţii. Şi-a luat sarcina să o dovedească Fizica mai nouă [2]). Pentru domenii speciale ale vieţii, ca de pildă în Psihologie, falimentul determinismului este neîndoios.

Cum putea să reziste transformismul, în formele lui de început mai ales, nouilor orientări ale conceptului de ştiinţă?

II.

Limitând transformismul la Lamarck şi Darwin înţelegem numai să urmărim teoria transformistă la *întemeietorii* ei, să scoatem în relief cu alte cuvinte acele forme iniţiale, clasice, care au pus net transformismul în faţa creaţionismului şi fixismului. Imperfecţiunile celor două sisteme sunt fără îndoială notorii. Ele au astăzi mai mult o valoare istorică. Spiritul în care au fost însă concepute a caracterizat principial în întregime transformismul. De aceea în ele se ascunde şi ceea ce are pozitiv ca metodă transformismul, dar şi ceeace are el negativ ca spiritualitate.

De altfel imperfecţiuni cuprind toate sistemele transformiste, deci şi acelea care vin după lamarckism şi darwinism. In cartea lor asupra *Teoriilor evoluţiei* Yves Delage şi M. Goldsmith vorbesc categoric despre caracterul cu totul transitoriu al tuturor sistemelor, arătând că fiecare teorie, fiecare sistem propus în cadrul transformismului, îşi poate revendica o valoare prin aceea numai că a adus în discuţiune *factorii* ce joacă rol în evoluţia vieţii. „Cu toate că nici unul din sistemele „analizate — zic ei în încheere [3]) — nu aduce o soluţie ge-

1) *Hans Driesch*, Philosophie des Organischen, ed. 1928. După ediţia primă, 1909, o traducere franceză la Rivière (La Philosophie de l'Organisme, trad. M. Kollman, 1921). *Idem*, Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre, ed. *II* 1922.

2) *Philipp Frank*, Le principe de causalité et ses limites. Trad de l'allem. par Du Plessis de Grenedan. Paris, Flammarion, 1937; *Sir James Jeans*, Les nouvelles bases philosophiques de la science, trad. de l'anglais par A. Lalande. Paris, Hermann, 1935.

3) *J. Delage* et *Goldsmith*, Les Théories de l'Évolution. Paris, Flammarion, 1918 p. 346.

„nerală absolut satisfăcătoare pentru problema evoluției, fac-
„torii la care ele se referă joacă sigur un rol și'n asta le stă
„valoarea. Numai că acțiunile acestor factori sunt așa de
„încâlcite, ele se întretae în modalități așa de complicate încât
„este foarte greu să arate cineva partea fiecăruia".

In privința spiritului general însă, care străbate teoriile transformiste, toată lumea este de acord, el fiind ceva bine definit. H. Y. Jordan arată bunăoară în *Symposion*-ul deschis de „Recherches Philosophiques" în 1931 asupra metodelor filosofice: „Filosofia naturalistă modernă pleacă dela problema
„teleologică sau a finalității. Propriu zis lupta împotriva teleo-
„logiei începe în a doua jumătate a secolului XIX-lea. Până
„aci pentru majoritatea oamenilor de știință care se ocupau
„de științele experimentale și în orice caz sigur pentru cei
„al căror domeniu nu era acela al științelor naturii, era admis
„și se înțelegea dela sine că orice fapt ce se petrece într'un
„organism era întreținut de o forță vitală *(vis vitalis)* care lu-
„crează în vederea anumitor scopuri. Intr'un organism su-
„fletul regisà fenomenele psihice, iar forța vitală pe cele
„vegetative"[1]).

Principiul finalității era așa dar dogmă. In știință aceasta nu putea însă dura. Finalității i se opuse încetul cu încetul cauzalitatea până când aceasta birui definitiv. Ea ajunse astfel singura bază pe care științele vieții se puteau organiza inductiv. „Fu
„demonstrat, zice Jordan, că o mulțime de fenomene biologice
„erau accesibile analizei cauzale și din acest moment dogma
„după care nu există decât „cauze eficiente" nu mai avea
„nevoe pentru a fi definitiv admisă decât de o extindere ipo-
„tetică a rezultatelor deja obținute la ceeace rămăsese încă
„neexplorat". Transformismul a jucat de astădată un rol hotărîtor. „Perspectiva de a se studia problemele vieții printr'o
„metodă pur inductivă, a produs o mulțime de lucrări de fi-
„losofie naturalistă dintre care cele mai cunoscute sunt fără
„îndoială operele lui Lamarck, Darwin și Haeckel".

Opera lui Lamarck este chiar cea mai reprezentativă dacă ținem seama că ea apărea în împrejurări puțin prielnice afirmării în biologie a principiului determinismului. Darwin făcând istoricul transformismului așează printre cei dintâi naturaliști convinși despre originea naturală a speciilor pe Buffon. „Buffon, zice

---

1) *H. J. Jordan*, Naturalisme en synthèse biologique, în „Recherches Philosophiques" an. I 1931—1932, Vrin, pag. 180.

el[1]), este primul în timpurile moderne care a tratat în mod „ştiinţific chestiunea originei speciilor". Marele naturalist francez emisese în adevăr în *Histoire naturelle des animaux* o teorie transformistă asupra speciilor, în care, surprinzător lucru, menţiona ca factori generatori ai variaţiilor *mediul* şi chiar *selecţia naturală*[2]). Dar Buffon în prefaţa tomului IV din *Istoria Naturală*, censurat fiind de Facultatea de Teologie a Sorbonei, şi-a renegat teoria[3]). Lamarck în schimb a rezistat cu tenacitate ideilor pe care Buffon nu le putuse înfrânge, stăpâne asupra Academiei de Ştiinţe, asupra Sorbonei şi în genere asupra cercurilor culte, Aceasta putea fi prea bine unul din motivele pentru care Lamarck ajunge profesor de Zoologie la „Jardin des Plantes" abia către sfârşitul vieţii, la 52 de ani. Darwin însă, urmând pe Isidore Geoffroy-Saint-Hilaire a cărui *Istorie naturală generală* apăruse în acelaş an, 1859, ca şi „Originea speciilor", arată într'o notă că ideea transformistă era pe la 1790 oarecum în aer. Printre cei ce puteau reprezenta cu autoritate ideea în acest timp Darwin arată pe bunicul său după tată, Erasm Darwin, pe Goethe şi pe Geoffroy-Saint-Hilaire (Etienne), şi insistă asupra faptului că aceştia ajunseseră la aceleaşi conclusiuni în mod cu totul independent şi cam la aceeaşi dată. „Iată în adevăr, zice Darwin, un caz „destul de neobişnuit, apariţia aproape simultană a unor păreri „asemănătoare din moment ce Goethe în Germania, doctorul „Darwin în Anglia şi Geoffroy-Saint-Hilaire în Franţa ajung „în acelaşi an 1794-95 la aceiaşi conclusie asupra originei „speciilor"[4]).

Dacă problema era în preocupările celor mai reprezentativi savanţi şi gânditori ai vremei, spiritul în care ideea se concepea nu era totuşi acelaş. Ceeace aducea în deosebi Lamarck era *gândirea strict ştiinţifică*. „Lamarck cel dintâi, no„tează Darwin[5]), a făcut ştiinţei un neîntrecut serviciu de-

1) *Ch. Darwin*, On the origin of species by means of natural selection, London, 1896 Fifth edition. Introduction, pag. XI.

2) *Edm. Perrier*, La philosophie zoologique avant Darwin, Paris — Alcan, 1896, pag 56 sq.

3) *Giard*, în „Controverses transformistes", Paris, 1904, citează o scrisoare a lui Buffon în care acesta recunoştea că omul de ştiinţă trebue să respecte cu fermitate religia ca şi credinţele populare. „On se doit au culte public. Ceux qui agissent autrement sont des fous. Il ne faut jamais heurter de front les croyaces populaires, comme faisaient Voltaire, Diderot, Helvetius..."

4) *Ch. Darwin*, op. cit. pag. XII, nota.

5) *Idem*, ibidem, p XII.

„clarând că orice schimbare în lumea organică, este rezultatul „unei legi și nu rezultatul unei intervenţiuni miraculoase". Se deosebea gândirea lui Lamarck în mod absolut şi de aceea a lui Goethe, bunăoară. Acesta, preocupat de esenţe, aducea o metodă de cunoaştere care avea prea puţine puncte de asemănare cu cele folosite de obicei de ştiinţă. Metoda lui Lamarck era oarecum matematică, de severă precisiune, de aceea şi înclinarea lui spre o interpretare mecanică a fenomenelor vieţii. Haeckel subliniază chiar această calitate pe care o aducea în Biologie Lamarck Teoria lui excludea conceptele finaliste. De aceea Haeckel aprecia în mod deosebit la Lamarck „lipsa unei forţe vitale speciale sau a unei cauze finale organice — der Mangel einer besonderen Lebenskraft oder organischen Endursache"[1]). Gândirea lui Goethe era tot ce putea fi mai opus. Goethe avea *viziune;* de aci o metodă *organică* de cunoaştere ce mergea în adâncime, spre sursă, iar formularea adevărurilor ce se năzăreau intuiţiei unei atari gândiri urma o cale adecvată: *imaginea* plină de sens, de simbol. Nu se ştia Goethe el singur „în opoziţie faţă de toată ştiinţa vremei sale", cum notează mi se pare Eckermann?

Dar Lamarck şi Goethe, ştiinţa şi viziunea organică, mergeau convergent spre acelaş principiu explicativ al formelor vieţii „transformare", „metamorfoză" — o alunecare neîntreruptă de forme cu primenire de structură şi de esenţă.

Opera lui Lamarck este, în al doilea rând concludentă, în privinţa naturii gândirii lui. Lamarck era cunoscut mai ales prin lucrările lui de meteorologie, în care, cu toate desminţirile pe care faptele din acest domeniu i le da regulat, el se îndărătnicea să-şi afirme neturburat credinţa în determinism Publicase şi o operă sistematică în direcţia aceasta, *Hidrogeologia*, la 1801, pe lângă celebrele *Anuare meteorologice* scoase treisprezece ani la rând, între 1799 şi 1812, şi pentru care Napoleon îl ironiza cu brutalitate[2]) In *Hidrogeologie* Lamarck se

1) *Ernest Haeckel*, Naturliche Schöpfungsgeschichte, Berlin 1879, pag 101.

2) Napoleon găsi să-şi arate sentimentele în ziua când primi la Tuileries, în 1809, pe membrii Academiei de Ştiinţe. Lamarck prezintă Impăratului lucrarea pe care tocmai o publicase. Arago relatează scena: „Qu'est ce que cela? dit brutalement l'Empereur. C'est votre absurde météorologie, cet ouvrage dans lequel vous faites coucurence à Mathieu Loenoberg, cet annuaire qui deshonore vos vieux jours! Faites de l'histoire naturelle, et je recevrai vos productions avec plaisir. Ce volume, je ne le prends que par considération pour vos cheveux blancs. Tenez". Şi dete cartea unui aghiotant (în *Arago*, Histoire de ma jeunesse).

Cartea era de fapt, Filosofia zoologică.

ridica împotriva ideii fixităţii speciilor minerale, introducea pentru prima dată în ştiinţă ideea de durată, „et posait le changement comme le grand fait geologique"[1]. La 1785 prezentase Academiei de Ştiinţe schiţa unei clasificări paralele a plantelor şi a animalelor afirmându-se adversar al fixismului, stimulat şi de lucrările recente ale lui Antoine-Laurent de Jussieu care substituise concepţiei lui Linné despre ordinea naturii bazată pe caracterele externe ale fiinţelor[2] o concepţie despre ordinea naturală întemeiată pe înrudirile lor organice. Jussieu introdusese adică în ştiinţă un principiu dinamic care, în conceeptia lui, determina armonia naturii[3].

Aşa dar, partizan al concepţiei deterministe afirmată cu statornică convingere în lucrări de meteorologie, eliminând orice urmă de finalitate din fenomenele vieţii, introducând în ştiinţă ideea de durată şi de devenire, în care parte a doctrinei se găsea alături de Jussieu, Lamarck îşi începuse cursul de Zoologie la 30 April 1796 anunţând un program de lucru cu desăvârşire nou şi revoluţionar. Rostul acestui curs n'a desminţit programul. El se realiza an de an cu lucrări ce culminară în *Filosofia zoologică* apărută la 1809[4].

Transformismul cuprinde în principiu două probleme: pe de o parte, rupând îndrăzneţ cu o tradiţie, aceea a „creaţionismului", el postula *geneza spontană a vieţii* prin trecerea directă a materiei spre formele organizate, vii; pe de altă parte, tăgăduind ca pe o eroare primejdioasă în ştiinţă teoria „fixităţii speciilor" reprezentată de Linné şi continuată de Cuvier, postula naşterea speciilor noui prin *transformarea necontenită a celor vechi subt acţiunea unor factori ce urmau să fie descoperiţi.* Prin urmare „generaţia spontană" şi „descendenţa" — acestea

---

1) *Élie Faure,* Les constructeurs. Paris, Crès, 1921, pag. 17.

2) Clasificarea era în concepţia fixiştilor imaginea raţională a ordinei naturale concepută de Creator, planul ascuns după care natura s'a creat. Năzuinţa filosofiei naturale era descoperirea acestui plan al Creatorului şi contemplarea lui.

3) *Lamarck* era şi un caracter independent. Câştigat pentru ideile care frământaseră Franţa revoluţionară la 1789 el se ţinea departe de opera lui Napoleon. „La science hierarchisée de l'Empire n'était pas son élément. Il avait trop d'orgueil pour accepter la doctrine d'État. Il était trop vieux pour renoncer à son orgueil" (*Élie Faure,* op. cit. pag. 22).

4) Incepând dela 1797 *Lamarck* publică: Mémoires de physique et d'histoire naturelle 1797; Systèmes des animaux sans vertèbres, 1801; Histoire naturelle des végétaux, 1803. Transformismul este expus sistematic în Philosophie Zoologique, 1809; în „Introducerea" la Histoire naturelle des animaux sans vertèbres, 7 vol 1815—1822, şi în Système des connaissances positives, 1820 In germene doctrina e cuprinsă în Recherches sur les corps vivants, publicată la 1794 în plină teroare şi dedicată „au Peuple français".

erau în esenţă transformismul. Ele formează un ansamblu organic, iar într'o concepţiune materialistă asupra existenţei se şi condiţionează reciproc. Quinet observase şi el solidaritatea lor necesară, dar, prudent, spusese: „pot înţelege până la un oarecare punct înlănţuirea, succesiunea fiinţelor; dar punctul iniţial de unde ele decurg îmi scapă". Edmond Perrier accentuiază: „dela Lamarck s'a stabilit un fel de solidaritate între ipoteza unei evoluţii graduale a fiinţelor vii şi aceea a generaţiilor spontane"[1]). Adevărul este că Lamarck, spre deosebire de Darwin, îmbrăţişează amândouă problemele, dând totuşi celei de-a doua, descendenţei, precădere ca întindere. Nici nu putea Lamarck, în stadiul de atunci al Chimiei organice, să dea aceeaşi extindere primei probleme. Biologia era la începutul veacului al XIX-lea cu totul insuficient orientată, îi lipseau cu desăvârşire metodele adecuate pentru a se apropia în mod ştiinţific de problema originei vieţii. Lamarck se-mulţumea şi era de ajuns atâta, să enunţe principiul. Trebue avut în vedere până la un punct că, de altfel, transformismul aşa cum era conceput de Lamarck însemnà o teorie care să explice *armonia naturii*, minunata ei rânduială. Era prin urmare şi la el tot preocuparea în fond despre „ordinea naturală", însă *înţeleasă şi explicată după alte principii*[2]). Se înţelege atunci de ce opera lui Lamarck se mulţumeşte de multe ori să enunţe numai principii.

Cu privire la *originea vieţii* Lamarck are o teorie proprie, a „fluidelor subtile". Acestea, puse în mişcare de căldura şi lumina soarelui, au pătruns mici particule de materie mucilaginoasă inertă care erau apte să primească influenţa lor. Insufleţind aceste particule au dat naştere primelor fiinţe vii. Aceste fluide n'au pierdut însă întru nimic facultatea de a însufleţi materia inertă; noui organisme, infusoriile, se formează neîncetat prin acest procedeu şi se nasc astfel prin *generaţie spontanee*[3]).

Deşi Lamarck, introducând ipoteza „fluidelor subtile" ce însufleţesc materia, deschidea de fapt între materie şi fiinţele

1) *Edm. Perrier*, La Philos. zool. avant Darwin, pag. 74.

2) Vorbind b. o. despre lupta ce se încinge în natură între vieţuitoare, unele căzând victime altora, precum şi de „înspăimântătoarea fecunditate" a vieţuitoarelor inferioare, Lamarck vedea în aceasta semnul atotputerniciei naturii care a prevenit periculoasele urmări ale fecundităţii făcând din unele vieţuitoare prada altora. In felul acesta „tout reste en ordre". (Philos. zoologique, p. 100).

3) *Edm. Perrier*. op. cit. pag. 74

organice un hiatus — tot aşa după cum tot un hiatus desparte animalele de plante[1]). — pasagii precise din „Filosofia zoologică" arată limpede geneza directă a vieţii din elementele materiei. El spune de pildă într'un loc: „natura a început şi „reîncepe şi astăzi în fiecare zi să formeze corpurile organizate „cele mai simple şi *ea nu formează direct decât pe acestea, „adică aceste prime rudimente (ébauches) de organizare denu- „mite generaţiuni spontane*"[2]). Iar în altă parte, combătând în treacăt teoria fixistă a „revoluţiilor violente" şi căutând să demonstreze teza continuităţii în natură, Lamarck îşi precisează şi mai bine gândul arătând şi mai lămurit în ce constă „generaţia spontanee": „Evoluţia geologică a globului şi populaţia „lui organică sunt fenomene ce s'au petrecut în mod continuu şi „n'au fost întrerupte de revoluţiuni violente. *Viaţa nu e decât „un fenomen fisic. Toate fenomenele vitale se datoresc unor „cauze mecanice, fie fisice, fie chimice, având raţiunea lor de „a fi în constituţia materiei organice.* Animalele şi plantele cele „mai rudimentare, de pe cele mai de jos trepte ale scării organice, „s'au născut şi se nasc încă şi astăzi prin generaţie spontană"[3]).

Să se observe: „s'au născut şi se nasc încă şi astăzi prin generaţie spontană". *Prin aceasta este afirmată şi asigurată principial continuitatea genezii vieţii şi se preîntâmpină obiecţia creaţionistă sau cea vitalistă.*

Asupra problemei originei vieţii Lamarck s'a lămurit principial mijlocită genului de studii care, ca profesor la o catedră de animale nevertebrate, făceau preocuparea lui permanentă. Lamarck este, datorită ocupaţiunii lui oficiale, şi cel mai orientat naturalist în această vreme asupra vieţii organismelor inferioare. Catedra lui nu fusese niciodată ocupată. Animalele inferioare, cu structură rudimentară, nu ispitise pe nimeni. Filosofia naturii pornea dela om şi dela organismele cu structuri complicate. Acestea, de altfel, fuseseră în planul Creaţiunii fiinţele ce urmau să populeze pământul. Animalele inferioare, în concepţia lui Buffon bunăoară, apăruseră datorită legii degenerării, cum de pildă măgarul este o specie degenerată a calului iar maimuţa o specie degenerată a omului. Făcând aşa dar studii amănunţite şi întinse asupra nevertebratelor şi

1) „Lamarck vede un hiatus adânc între corpurile brute şi corpurile „organizate, după cum el presupune un hiatus asemănător între animale şi „plante, animalele posedând o facultate, iritabilitatea, care lipseşte pe „deaintregul tuturor vegetalelor" (Perrier, 83).

2) *J. Lamarck,* Philosophie zoologique I-e partie.

3) *Idem,* ibidem, II-e partie.

coborîndu-se jos de tot pe treptele vieţii până la microorganisme, Lamarck s'a găsit în faţa *apariţiei vieţii* subt această formă a organismelor rudimentare şi a conceput apariţia vieţii *în mod spontan* prin trecerea materiei spre forme organizate *pe cale de transformare*[1]).

Partea originală totuşi, prin care lamarckismul s'a aşezat şi a rămas printre sistemele mari ale gândirii moderne, este teoria „descendenţei". Aici principiul determinismului care constitue osatura gândirii lui Lamarck joacă un rol hotărîtor; dar mai cu seamă prin teoria descendenţei a avut lamarckismul consecinţe interesând gândirea filosofică modernă. Darwin, în ce-l privea pe el, a refuzat constant să se apropie de problema originei vieţii socotind-o insolubilă şi mai ales neconcludentă. La Darwin ea trecea drept o problemă „metafisică". Problema cu adevărat *biologică* era „originea speciilor", și ca un derivat al acesteia, aceea a „descendenţei omului". Era, poate, o revenire prin Darwin a filosofiei naturale la preocupările de totdeauna ale naturaliştilor, la organismele superioare şi la om, cu alte cuvinte o revenire la «antropologie». Metoda de lucru era totuşi fundamental alta, trădând o spiritualitate care nu mai avea nimic comun cu cea de altădată. Sistemul filosofic rod al acestei spiritualităţi, care avea să rezulte din *filosofia naturală* concepută inductiv pe baze empirice și cu ipoteze ce se verifică constant, era să fie în mod necesar *evoluţionismul*. De aceea cu toate deosebirile dintre ei, în filosofia naturală Darwin rămânea pe drumul deschis de Lamarck.

Lamarck a pornit în teoria descendenţei dela o chestiune gingaşă în filosofia naturală, aceea *a clasificării și a fundamentelor ei*. Şi aici se deosebeşte el de Darwin. Acesta n'a dat niciodată atenţiune problemei clasificării. Ordinea naturală prezentată într'un sistem de clasificare era tot atât de puţin ştiinţifică pentru Darwin ca şi originea vieţii; era tot atât de puţin concludentă. *Ordinea naturală* cu vădit caracter static devine la Darwin *selecţiune naturală*, aşa dar *un proces care se întâmplă realiter în timp și în spaţiu având un pronunţat caracter dinamic*.

Factorul dinamic sub forma *devenirii* îl găsim și în la-

1) Jordan spune: „Nimeni nu se putea gândi să admită identitatea dintre natura însufleţită şi cea neînsufleţită cât timp preocupările naturaliştilor fuseseră organismele superioare şi în special omul. Din studiul protozoarelor însă a pornit impresia că viaţa e posibilă sub formă de stropi vii de materie albuninoidă" (Lucr. cit., în „Rech. Philos" I, 181).

marckism. Dar diferă esenţial metoda prin care se ajunge la dânsul. Lamarck porneşte dela discuţia problemei clasificării năzuind să descopere un sistem de clasificare *naturală* bazată *pe înrudirile organice dintre fiinţele vii.* Pentru a întemeia ştiinţific un atare sistem de clasificare el discută şi factorii care produc înrudirile, adică trecerile dela formele vechi spre cele nouă, într'un cuvânt *transformarea speciilor*.

Clasificarea în concepţia creaţioniştilor despre natură era imaginea raţională care redă gândul ce-a prezidat la crearea vieţuitoarelor pe pământ; este icoana în care se poate ceti rânduiala divină după care s'a săvârşit creaţia vieţii. Creatorul a produs *specii,* în număr determinat dintru început; acestea *se repetă* în timp. Aşa dar speciile sunt entităţi fixe şi invariabile. Linné spusese: *„Species tot sunt diversae quot diversas formas ab initio creavit infinitum Ens".* De aci rezultă corolarul: *„Nullae species novae".* Pe acesta însă Linné l-a suprimat în ediţia X-a a *Sistemului naturii*.

In spiritul doctrinei lui Linné, Cuvier definise specia: „l'ensemble des individus nés de parents communs et de ceux qui leur ressemblent autant qu'ils se ressemblent entre eux". Cum remarca Félix le Dantec, această definiţie a lui Cuvier era negarea însăşi a transformismului[1]).

Fiind entităţi fixe şi invariabile, creaţioniştii concepeau deci speciile ca *realităţi*. De aci realismul filosofiei creaţioniste în problema clasificării. Concepţia lui Lamarck este diametral opusă. El spune: „Les divisions systématiques, classes, ordres, „familles, genres et espèces, ainsi que leurs dénominations, *sont „une oeuvre purement artificielle de l'homme".* Am putea-o numai, în oposiţie cu realismul creaţionismului, *nominalistă*. „La nature, precisează Lamarck, n'a reéllement formé ni classes, „ni ordres, ni familles, ni genres, ni espèces constantes, *mais „seulement des individus qui se succèdent les uns aux autres et „qui ressemblent à ceux qui les ont produits".*[2])

Prin urmare cercetarea metodică a naturii înseamnă a porni dela indivizi; clasificarea este „une partie de l'art", o

1) *Felix le Dantec,* Éléments de Philosophie biologique, Alcan pag. 280.

2) Ba chiar, accentuând asupra caracterului nominalist al diverselor concepte enumărate, el nu ezită a lovi în teza creaţionistă care „confundă ceeace face omul cu ceeace face natura". „Natura, zice Lamarck, n'a făcut „întru nimic aşa ceva şi în loc sa abuzăm confundând ceeace facem noi cu „ceeace face natura (au lieu de nous abuser en confondant nos oeuvres avec „les siennes) să recunoaştem mai bine că aceste clase, ordine, etc... sunt „mijloace ale minţii noastre (des moyens de notre invention), de care nu ne „putem lipsi, dar pe care trebue să le folosim cu discreţiune..."

treaptă de cunoaştere pe care ne ridicăm până la înţelegerea exactă a legilor naturii. Legea supremă ce ni se face evidentă studiind natura organică este după Lamarck că „speciile nu sunt toate contemporane; ele descind unele din altele şi nu posedă decât o fixitate relativă şi temporară". Cauzele acestei relative şi temporare fixităţi, ca şi acelea ale descendenţei, trebuesc căutate în împrejurările externe care exercită influenţe în mod constant asupra organismelor [1]). Iar cu raportul dintre organisme şi împrejurările externe Lamarck întră în analiza factorilor de care depinde originea sau transformarea speciilor.

Factorii ei înşişi stau într'un raport determinat, formând o înlănţuire logică dar şi naturală. Ei sunt de aceea „obiectul de cea mai mare importanţă al filosofiei raţionale" concepută de Lamarck ca ştiinţa care ne duce la aflarea legilor naturii. Iată un citat din *Discours préliminaire* (pag. XXXV): „Le „produit des circonstances comme causes qui amènent de nouveaux „besoins, celui des besoins qui fait naître des actions, celui „des actions répétées qui crée les habitudes et les penchants, „les résultats de l'emploi augmenté ou diminué de tel ou tel „organe" — sunt la un loc „les moyens dont la nature se sert pour conserver et perfectionner tout ce qui a été acquis dans l'organisation" [2]).

Este uşor de văzut că avem pusă net în lamarckism problema adaptării. „Problema transformării speciilor, zice Jean Rostand, se confundă pentru Lamarck cu aceea a adaptării" [3]).

Din analiza factorilor ce duc la fenomenul adaptării două idei se desprind cu deosebire: acţiunea mediului asupra vieţuitoarelor crează trebuinţe; pe de altă parte acestea, la rândul lor, transmise urmaşilor pe cale de hereditate, nasc organe noui [4]). Viaţa aşa dar se desfăşoară stând subt imperiul a două forţe cu adâncă rezonanţă în structura organică a speciilor: *mediul* şi *hereditatea*. Trebue însă precizat: din faptul influenţei mediului rezultă totdeauna caractere noui; hereditatea priveşte aşa dar pe acestea. De aceea lamarckismul trece în ştiinţa modernă mai ales drept teoria care a impus *principiul hereditătii caracterelor câştigate* [5]), spre deosebire de darwinism care a impus

---

1) Cap. VII partea I din Philosophie zoologique, „De l'influence des circonstances".
2) Philos Zool. pag. 35.
3) *Jean Rostand*, État actuel du Transformisme, Paris-Stok, 1931 pag. 69.
4) De unde principiul lamarckist în Biologie „funcţiunea crează organul", şi nu invers.
5) *Osborn*, From the G eeks to Darwin (cap. „Lamarck"). Vezi şi

„principiul selecţiunii naturale". In alţi termeni: principiul *variaţiilor* ce se ivesc în sânul unei specii subt acţiunea mediului, transmise prin hereditate urmaşilor, variaţiile devenind punctul de plecare al unei specii noui.

Problema mediului în lamarckism se pune foarte de vreme. Incă în *Hidrogeologie* Lamarck arătase că fenomenele meteorologice nu au pentru ştiinţă o valoare independentă, ci întru cât ele constituesc în natură cauze pentru desvoltarea vieţii. In teza creaţionistă problema mediului n'avea desigur niciun rost. Vieţuitoarele apar datorită unei puteri imanente care le dă naştere neţinând seamă decât de un plan preexistent creaţiunii generale a naturii — cărui plan creaţiunea în genere se subordonează. Pentru deterministul Lamarck „creaţiunea" este un proces natural ce se întâmplă în virtutea unor cauze precise. Mediul este un atare complex de cauze. Viaţa pe pământ se înfăţişează în tipuri variate şi distincte, cu structuri diferenţiale deosebite ca complexitate. Cauza stă în condiţiunile deosebite de mediu în care viaţa se desfăşoară: aer, apă, uscat etc. Pe de altă parte condiţiile de mediu nu sunt nici ele fixe şi invariabile într'un ansamblu dat pentru totdeauna, ci se schimbă. Principiul devenirii deci se aplică în primul rând mediului. Ca o consecinţă a schimbărilor de aci, avem variabilitatea speciilor [1]).

Această problemă a mediului odată pusă încă din 1801, când apărea Hidrogeologia, ea devine fundamentul doctrinei, Adaptarea la mediu este de aceea în lamarckism un principiu necesar [2]).

Tot aşa de necesar este şi principiul după care *funcţiunea crează organul*. Acţiunea fatală a mediului născând trebuinţe în structura fiziologică a organismelor, acestea se fixează şi se generalizează pe cale de descendenţă producând varietăţi de structură morfologică, deci organe noui. Trebue să observăm însă că ulterior, pe cale experimentală, Weissmann ca şi toţi

---

Em. Radl, The history of biological theories, Oxford „Univ. Press", 1930. O expunere clară şi precisă a esenţei lamarckismului, în *R. Anthony*, De la valeur. en tant que théories des Théories de l'Évolution (în „Archives du Muséum national d'histoire naturelle — Centenaire de Lamarck", Masson, 1930).

1) „À mesure que les circonstances d'habitation, d'exposition, de cli„mat, de nouriture, d'habitudes de vivre, etc., viennent à changer, les ca„ractères de taille, de forme. de proportion entre les parties, de couleur, „de consistance, d'agilité et d'industrie, pour les amimaux, changent propor„tionnellement..." (Philos. Zoologique I. pag. 227).

2) Influenţa mediului asupra organismelor se întâmplă diferit: în mod direct la plante, dar indirect la animale: „Quelles que puissent être les circonstances, elles n'opèrent directement sur la forme et sur l'organisation des animaux aucune modification quelconque..." (Phil. zool. I, 228).

sori Spencer susținea că totul în natură este supus unor legi fixe, — nu numai materia, cu fenomenele ei fizice, dar și spiritul, cu fenomenele lui sufletești, individuale și colective. Rolul guvernământului, — care intervine în desfășurarea normală a fenomenelor politice și sociale pentru a le modifica cursul regulat, — este de a apăra drepturile naturale ale oamenilor, de a le proteja cu alte cuvinte persoana și averea. Aceste câteva idei au fost punctul de plecare al *Staticei sociale*, din care au ieșit apoi *Principiile de Psihologie* și în cele din urmă *Sistemul de Filosofie sintetică*. In discuția avută în 1842 cu unchiul său Thomas și în scrisorile publicate în *The Nonconformist* este așadar punctul de plecare al întregei opere filosofice a lui Spencer. Fără ele *Statica socială* n'ar fi apărut, și nici celelalte opere cari i-au urmat. Cel puțin aceasta era părerea lui Spencer, el însuș.

In 1844, după încercări zadarnice în publicistică, Spencer fu angajat la Birmingham pentru a conduce jurnalul politic *The Pilot*. Instalat în casa lui James Wilson, viitorul director al jurnalului, tânărul redactor dădu peste traducerea engleză a *Criticii Rațiunii pure* a lui *Kant*, dar nu-i citi decât începutul. Teoria kantiană asupra apriorității intuiției spațiului și a timpului, cu care începea, îi păru că nu poate fi susținută, și în consecință tot restul clădit pe o asemenea temelie șubredă ne mai putând fi durabil, lectura fu părăsită. Curând dupăce și-a început activitatea de ziarist, Spencer a fost nevoit să o părăsească fiind din nou angajat ca inginer la construirea unor linii ferate. In 1845, redeveni liber și puse capăt — definitiv de astă dată — carierei sale de inginer.

La începutul anului 1846, dupăce între timp încercase câteva invenții tehnice, preocupat din nou de probleme politice și sociale, Spencer începu să redacteze o lucrare mai întinsă în acest domeniu. Inainte de a o termina, el a obținut, la Londra, postul de subdirector al revistei *The Economist*. In primăvara anului 1850, lucrarea începută în 1846 fu terminată. Titlul asupra căruia s'a oprit a fost *Social Statics or the conditions essential to Human Happiness specified and the first of them developed*. Ideea fundamentală a lucrării, care anunța în titlu că tratează despre *condițiunile esențiale ale fericirii omenești, arătându-se începutul desvoltării ei*, era că evoluția socială este identică cu cea biologică. Spencer stăruia în deosebi asupra faptului că în formele lor primitive organismele vii și societățile omenești sunt alcătuite din părți

asemănătoare, pentruca cu timpul ele să-şi complice atât structura cât şi funcţiunile prin diferenţieri progresive. Atât în ordinea biologică cât şi în cea socială evoluţia era concepută ca trecere dela omogen la eterogen. Deşi însă ideea o avea, ea nu căpătase încă această expresiune şi nici întinderea pe care o implică. Diferenţierile de cari e vorba erau concepute numai ca aspecte ale diviziunii muncii. Deismul pe care părea a-l susţine şi care constă în convingerea că evoluţia ar fi realizarea unei idei divine ar fi, după părerea de mai târziu a autorului, pur verbal. In tot cazul în lucrările sale ulterioare Spencer a părăsit cu totul interpretarea finalistă a evoluţiei sub oricare din formele ei. In etică, înfine, el înclina spre o concepţie utilitaristă, după care criteriul şi consecinţa moralităţii erau fericirea.

Orientat pe calea evoluţionismului de primele sale observări şi lecturi, Spencer nu a găsit în cercetările sale ulterioare decât o precizare din ce în ce mai desăvârşită a ideilor la cari ajunsese de timpuriu. Astfel, lectura *Principiilor de Fiziologie* ale lui *Carpenter* îl făcu atent asupra formulei lui *von Baer* asupra evoluţiei biologice ca trecere dela omogen la eterogen. Intr'un articol scris mult mai târziu, — când teoriile sale căpătaseră forma lor definitivă, — intitulat *Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte* (1864), el a recunoscut în această idee punctul de plecare al teoriei sale asupra evoluţiei [1]). Formula naturalistului german îl impresionase în adevăr făcându-l să vadă exprimat în ea caracterul fundamental al evoluţiei. Intr'un timp totuşi în care opera lui *Charles Darwin* asupra *Originei Speciilor* nu apăruse încă. era mai puţin nevoe de a arăta mersul evoluţiei decât de a-i dovedi realitatea. Iată dece, într'un mic studiu pe care l-a publicat în *The Leader* în Ianuarie 1852 şi Mai 1854 sub titlul *The Development Hypothesis,* Spencer a căutat să susţină concepţia transformistă împotriva ipotezei creaţioniste. Cei ce susţin ipoteza din urmă, spunea el, o întemeiază pe afirmarea că ideea că speciile de fiinţe vii ar descinde unele din altele nu ar avea în sprijinul ei probe satisfăcătoare. Dar ei nu-şi dau seama că ipoteza lor are în sprijinul ei probe încă mai slabe. Numărul imens de specii de fiinţe vii existente

1) *H. Spencer.* The classification of the Sciences; to which are added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte. 1864 fr. fr. Paris Alcan 1897. Classification des Sciences. p. 133. (Pourquoi je me sépare d'Auguste Comte).

se poate explica mai uşor prin descendenţa unora din altele decât printr'un număr corespunzător de creaţiuni speciale. Dealtfel transformarea insensibilă a fiinţelor vii, dela forme foarte simple la forme foarte complicate, este fapt de observare curentă. Fiinţele vii iau naştere prin asemenea transformări în forma lor adultă din germeni organici cari sunt cu totul departe de a avea masa şi structura lor organică atât de complexă. Concluzia era că apariţia speciilor de fiinţe vii trebue explicată cu ajutorul ipotezei desvoltării, adică a evoluţiei.

In acelaş an, Spencer a publicat în *Westminster Review* un alt articol întitulat *Theory of Population deduced from the general Law of animal Fertility*, în care ideile sale evoluţioniste făceau un pas mai departe. O anumită lege a înmulţirii, — susţinea el în acest articol, — domneşte pretutindeni în lumea fiinţelor vii. Gradul de fecunditate este invers proporţional cu gradul de desvoltare. Spencer mai susţinea că la oameni abundenţa populaţiei, care rezultă din legea fecundităţii, este, prin concurenţa vitală şi prin înlăturarea celor slabi, care rezultă din ea, cauză imediată a progresului. Mai târziu, când a luat cunoştinţă de opera lui Darwin, în care se făcea din selecţia naturală un factor general al evoluţiei organice, el a regretat că nu a văzut în această cauză a progresului uman factorul universal al evoluţiei speciilor.

In 1853, murind unchiul său Thomas şi lăsându-i o importantă sumă de bani, Spencer părăsi *Economistul*, pentru a putea să lucreze în mai multă libertate. In acelaş an, scrise un interesant articol întitulat *Method in Education*, în care ideile sale asupra evoluţiei căpătară o şi mai mare preciziune. Pentru prima oară apărea aici ideea, — cu cuvenitele ei aplicări pedagogice, — că spiritul se desvoltă ca şi toate lucrurile printr'o trecere gradată *dela omogen la eterogen şi dela indefinit la definit*.

După terminarea acestui studiu, Spencer a continuat să se ocupe cu problema vieţii sufleteşti publicând, în 1855, lucrarea întitulată *Principles of Psychology*. Ipoteza evoluţiei stătea la temelia lucrării ca mijloc de explicare a vieţii sufleteşti şi constituia noutatea ei. Spencer susţinea aici că fenomenele sufleteşti sunt strâns legate de acele ale vieţii animale în general. Din punct de vedere biologic, viaţa este, spunea el, o adaptare a funcţiunilor interne la mediu. Gradul de desvoltare al vieţii în general diferă dela o specie de fiinţe vii la alta după gradul acestei adaptări. Viaţa sufletească ea

însăşi nu este decât o formă mai desvoltată a aceleiaşi adaptări, care a câştigat în întindere, în complexitate, în preciziune, în generalitate şi în specializare. Iar aceste modificări ale funcţiunii primitive şi fundamentale vieţii s'au făcut sub acţiunea complicării crescânde a condiţiilor de existenţă ale fiinţelor vii.

Munca încordată depusă de Spencer, — care şi aşa avea o constituţie şubredă, — pentru a termina *Principiile de Psihologie* i-a lăsat o oboseală şi o incapacitate de muncă, de care avea să sufere toată viaţa. El n'a încetat totuşi să lucreze. Astfel, după un an, în Aprilie 1857, a publicat în *Westmister Review* un mic eseu întitulat *Progress; its Law and Cause*, în care a căutat să înfăţişeze aspectul fundamental al evoluţiei ca fiind în toate domeniile trecere dela omogen la eterogen. Explicarea acestui proces evolutiv era, — după părerea de atunci a lui Spencer, — în principiul multiplicării efectelor [1]). Mai târziu, el şi-a exprimat în *Autobiografia* sa mirarea că idei pe cari le avusese asupra evoluţiei înainte de publicarea articolului asupra progresului lipsesc din acest articol. In *Geneza Ştiinţei*, în *Arta Educaţiei* (apărută la început sub titlul *Metoda în Educaţie)* şi în *Principiile de Psihologie*, apărute înaintea încercării asupra *Progresului*, el recunoscuse ca unul din caracterele evoluţiei trecerea dela indefinit la definit. Deasemenea creşterea în integrare fusese recunoscută ca un al doilea caracter. Totuşi în încercarea asupra *Progresului* singurul caracter al evoluţiei era trecerea dela omogen la eterogen, — caracter deasemenea recunoscut în studiile anterioare. Restul caracterelor evoluţiei au fost pierdute din vedere în eseul de care e vorba. — Dându-şi seama curând de această lipsă, Spencer a scris un nou articol pentru *National Review* întitulat *The ultimate Laws of Physiology*, apărut în Octombrie 1857 [2]). Aici el înfăţişă principiul mecanic al instabilităţii omogenului ca fiind deasemenea cauză a evoluţiei alături de acel al multiplicării efectelor, pe care-l menţionase în încercarea asupra progresului.

Lectura operei lui sir *William Grove* întitulată *Correlation*

---

1) *H. Höffding* in Geschichte der neueren Philosophie (Leipzig 1896 Vol. II, p. 506 şi urm.) susţine inexact că în eseul asupra progresului Spencer ar fi recunoscut în principiul conservării energiei cauza evoluţiei. La ideea aceasta, cum vom vedea, filosoful englez a ajuns mai târziu.

2) Acest articol a apărut mai târziu în volumele de Incercări întitulat Transcendental Physiology, Essays vol. III,

of Physical Forces, l-a determinat pe Spencer să facă un nou pas, — de data aceasta foarte important, — în precizarea ideilor sale asupra evoluției. Grove susținea că diferitele feluri de forță din natură nu sunt decât forme diferite ale energiei, a cărei cantitate în natură este invariabilă. Ideea nu era nouă, dar Spencer lua pentru prima oară cunoștință de ea. Concluzia la care ajunse întemeindu-se pe această idee a fost că *instabilitatea omogenului și multiplicarea efectelor sunt consecințe ale persistenței forței.* Astfel, evoluția ca trecere dela omogen la eterogen, dela indefinit la definit și dela incoherent la coherent își căpătă explicarea în principiul mecanic general al persistenței forței.

Ajuns la acest stadiu înaintat de desvoltare al ideilor sale, Spencer s'a gândit să le dea o expunere unitară. Prima încercare a făcut-o adunând, — în două volume deocamdată, apărute între 1858 și 1865, — articolele sale publicate până atunci în diferite reviste, sub titlul comun: *The Essay scientific, political and speculative.* Cum însă o simplă reeditare a articolelor anterioare nu era în măsură să dea o imagine destul de exactă a ideilor sale, el s'a gândit să le expună sistematic într'o serie de publicații mai întinse, cuprinzând desvoltările necesare, sub titlul comun *A System of synthetic Philosophy.* Primul proect al operei de filosofie sintetică datează din Ianuarie 1858 și anunță un număr de șapte volume. Cel dintâi — fără titlu — trebuia să cuprindă existența și legile cunoștibilului, evoluția astronomică și cea geologică. Volumul al doilea trebuia să cuprindă *Principiile de Biologie.* Cel de al treilea și al patrulea *Principiile de Psihologie.* Urmau volumul al cincilea destinat *Principiilor de Sociologie* și al șaselea și al șaptelea destinate *Principiilor Rectitudinii.* La ele trebuia să se adauge colecția articolelor anterioare în trei volume de *Incercări.*

In îndeplinirea acestui plan Spencer a avut să lupte tot restul vieții sale cu două categorii de dificultăți deopotrivă de grele. Prima era de ordin material, consta în lipsa mijloacelor financiare, și provenea din indiferența cu care publicul cititor a primit lucrările sale. Cea de a doua era de ordin spiritual, consta în imposibilitatea de a desfășura o activitate intelectuală mai susținută, și provenea din constituția sa fizică șubredă și din surmenajul pe care i-l pricinuise redactarea *Principiilor de Psihologie.* Cu toate aceste greutăți, Spencer a dus până la capăt, amplificând încă, planul său de pro-

porţii atât de mari susţinând activitatea sa cu o tenacitate rară în istoria culturii.

Astfel, în vara 1862, el sfârşia primul volum al filosofiei sale sintetice, pe care-l întitulă *First Principles*. Scopul său era să expună aici principiul general al evoluţiei dând extensiunea şi forma sistematică cuvenită încercării asupra *Progresului*. Pentru a înlătura însă acuzarea de ateism, Spencer a simţit nevoia să pună în fruntea expunerii o parte introductivă, care lipsea din articolul asupra *Progresului*, privitoare la existenţa incunoştibilului şi a fundamentului pe care religia îl găseşte în el. Surprinderea lui nu a fost mică deaceea văzând, după apariţia *Primelor Principii*, că această primă parte, — care era secundară, — atrăsese mai mult atenţia decât cea de a doua ,— care era esenţială, întrucât cuprindea idei originale.

Deşi lipsit dela început de orice încurajare, şi cu puterea de muncă din ce în ce mai redusă, Spencer a mers mai departe, publicând în 1864 primul volum al *Principiilor de Biologie* cu titlul original *Principles of Biology*. In 1867, apăru cel de al doilea. Ele expuneau legile evoluţiei organice. Transformismul ca formă biologică a evoluţiei apăruse în ştiinţă înainte ca Spencer să fi dat la lumină *Principiile de Biologie*, cari îi făceau o amplă expunere, şi chiar înainte de a fi dat la lumină legea generală a evoluţiei în *Primele Principii*, cu Lamarck şi cu Darwin. Opera filosofului englez nu era totuşi lipsită de originalitate. Noutatea ei consta în aceea că prezenta evoluţia fiinţelor vii ca fiind o formă particulară a evoluţiei cosmice generale, şi în aceea că o considera ca fiind explicabilă prin principiul mecanic general al persistenţei forţei. Intre timp Spencer a publicat, în 1864, *The Classification of the Sciences; to which are added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte*, în care ,— cum arată titlul, — el a încercat o nouă clasificare a ştiinţelor adăugând la ea consideraţii asupra punctelor în cari doctrina sa filosofică se deosebea de aceea a lui Comte. — *Principiile de Psihologie* au apărut, în două volume, între 1870 şi 1872. Ele erau reeditarea amplificată a lucrării cu acelaş titlu din 1855 şi cuprindeau aplicarea principiului evoluţiei la studiul vieţii sufleteşti. In 1876, a terminat primul volum al *Principiilor de Sociologie* intitulat în original *Principles of Sociology*. Ele cuprindeau aplicarea aceluiaş principiu general al evoluţiei la studiul vieţii colective a oamenilor. Volumul care le cuprindea a fost pre-

cedat, în 1872, de un studiu introductiv în sociologie intitulat *The Study of Sociology*.

Ingrijorat de starea din ce în ce mai rea a sănătăţii sale, — care ameninţa să nu-i îngădue să ducă până la capăt opera sa filosofică aşa cum fusese proectată, — Spencer a trecut, după publicarea primului volum al *Principiilor de Sociologie*, la redactarea eticei, pe care o considera, — vom vedea mai departe dece, — esenţială în opera sa filosofică. Astfel el publică, în 1879, *The Data of Ethics*, lucrare apărută în traducere franceză sub titlul *Introduction à la Morale évolutionniste*. Ea cuprindea o expunere generală a eticei. Spencer a revenit apoi la sociologie publicând în acelaş an *Ceremonial Institutions*, iar în 1882 *Political Institutions*, cari formează împreună volumul VII al operei sale filosofice. Intre Aprilie şi Iulie 1884, el a publicat în *Contemporary Review* patru articole în cari trata probleme cu caracter politic şi pe cari le-a intitulat *Ecclesiastical Institutions*, cari constituiau partea I a volumului II din *Principiile de Sociologie*. Revenind pentru moment la probleme de biologie, Spencer a publicat, în Aprilie şi Mai 1886, în *Nineteenth Century*, articolul intitulat *The Factors of organic Evolution*. In 1889, el a revenit la etică începând din anul următor publicarea primei părţi a volumului II a *Principiilor de Morală (Principles of Morality)* intitulată *Justice*, deşi primul volum era neterminat. Apărută mai întâi sub forma de articole în *Nineteenth Century* (numai primele capitole, în Martie şi Aprilie 1890), această parte a apărut în volum în cursul anului următor. Spencer a publicat apoi, în 1892, *Inducţiile Eticei* şi *Etica vieţii individuale*, cari constituiau partea II şi III a *Principiilor de Morală*, iar în 1893 *Binefacerea negativă* şi *Binefacerea pozitivă*, cari constituiau partea V şi VI a aceloraşi *Principii de Morală*. Cu ele filosoful englez a complectat volumul IX şi X al operei sale de filosofie sintetică. In acelaş an el a publicat în *The Contemporary Review* articolul intitulat *The Inadequacy of Natural Selection*, în care a arătat că selecţia naturală este insuficientă pentru a explica mersul evoluţiei organice. Infine, în 1896, a apărut volumul VIII complet al operei sale cuprinzând volumul III al *Principiilor de Sociologie*. Cu acest volum opera sa de filosofie sintetică era terminată, şi autorul ei ar fi putut să se gândească la odihnă. Spencer a continuat totuşi să lucreze, cu toate greutăţile vârstei, dând ediţii noi mult refăcute şi complectate ale lucrărilor anterioare.

Intre timp, începând din 1886, el şi-a dictat *Autobiografia*, care a apărut ca operă postumă în două volume, în 1904. Ultimii ani ai vieţii sale el i-a petrecut la Brighton, în apropierea mării. Aici a şi murit, la 8 Dec. 1903.

In *Autobiografia* sa el a căutat să explice prin ereditatea familiilor din cari descindea ,— Brettel, Spencer, Holmes şi Taylor, — principalele trăsături ale caracterului său. In deosebi el credea că moştenise dela tatăl său dispoziţiile sale sufleteşti. „Toate particularităţile de caracter şi de facultate cari îmi vin prin ereditate, le am dela tatăl meu. Intre spiritul mamei mele şi al meu nu văd nicio asemănare intelectuală. Ea era foarte răbdătoare; eu sunt foarte nerăbdător. Ea ştia să suporte durerea fizică sau morală; eu nu ştiu s'o suport. Ea era puţin dispusă să găsească defecte altora; eu sunt foarte dispus la aceasta. Ea era supusă; eu sunt contrariul" [1]). Două trăsături intelectuale mai deosebite credea Spencer că moştenise dela tatăl său. Prima era *tendinţa sintetică*, adică înclinarea de a găsi explicări valabile pentru un număr din ce în ce mai mare de fapte. „Dar tendinţa sintetică, adăuga el, se întovărăşeşte la mine cu e tendinţă analitică aproape egală. Deşi aceasta a fost mai puţin vădită în spiritul tatălui meu, ea exista totuşi într'un grad mai înalt decât în cea mai mare parte din spirite" [2]). Cea de a doua trăsătură intelectuală pe care o moştenise dela tatăl său era independenţa de spirit cu înclinarea spre critică şi dispreţul pentru autoritate, cari rezultau din ea. „Sunt, mărturisea el, foarte înclinat la critică; şi aceasta cu mult mai mult în conversaţie decât în scrierile mele. Tendinţa de a găsi greşeli oamenilor este la mine dominantă, penibil de dominantă. Am avut toată viaţa mea incurabila obişnuinţă de a semnala erorile de gândire şi de vorbire în cari cad cei ce mă înconjură". Iar mai departe: „Dispreţul pentru autoritate e rar aşa de vădit ca la mine" [3]). Acest spirit de independenţă era caracteristic, după Spencer, tuturor familiilor din cari descindea, — şi el, îl numea „non-conformism". Caracterul de care e vorba consta în lipsa de considerare pentru autorităţile consacrate şi în tendinţa de a se libera de părerile acceptate [4]). Dovada acestui spirit de independenţă o dăduseră ascendenţii săi pă-

1) *Spencer*, Une Autobiographie. tr. fr. p. 492.
2) Ibidem. p. 494.
3) Ibidem. p. 500-1.
4) Ibidem. p. 2.

răsind de mai multe ori locurile în cari se găseau, pentru a-şi păstra independenţa religioasă, şi ataşamentul lor deosebit pentru nouile curente religioase. Iar Spencer el însuş a dat aceiaş dovadă construind un sistem filosofic cu o puternică notă de originalitate, la expunerea ideilor fundamentale ale căruia trebue să trecem acum.

2. — Relativitatea cunoaşterii şi consecinţele ei.

Deşi, cum am arătat, Spencer a fost surprins de importanţa care s'a acordat primei părţi a *Primelor Principii*, unde sunt expuse consideraţiile sale asupra relativităţii cunoaşterii, totuşi punctul de plecare al filosofiei sale rămâne în aceste consideraţii, pe baza cărora el a căutat să împace religia cu ştiinţa. Ca atare ele sunt departe de a fi lipsite de interes în ansamblul concepţiei sale filosofice. Este drept că ideea relativităţii cunoaşterii nu era originală. Spencer o luase dela precursorii săi în filosofia engleză, *Hamilton* şi *Mansel*. A gândi este a condiţiona, spuneau aceşti filosofi. Cunoaşterea fiind prin definiţie condiţionare, iar absolutul fiind, deasemenea prin definiţie, necondiţionat, cunoaşterea este în mod necesar relativă. A gândi, spunea Spencer, este a stabili relaţii de deosebire sau de asemănare. Cunoaşterea ea însăşi este o relaţie, care se stabileşte între subiectul cunoscător şi obiectul de cunoscut. Aşa fiind, cunoaşterea este, după el, de trei ori relativă. Absolutul, întrucât nu poate fi pus în niciun fel de relaţie, nici de asemănare nici de deosebire, şi întrucât nu poate intra nici în relaţie cu subiectul cunoscător, nu poate fi în niciun fel cunoscut. Nu putem cunoaşte decât ceeace este relativ[1]).

Examenul critic al ideilor fundamentale ale religiei şi ale ştiinţei ne duce la această concluzie. In ceeace priveşte ideile fundamentale sau ultime — cum le spunea Spencer — ale religiei, ele se referă în primul rând la explicarea originei universului. In acest scop, putem face trei presupuneri. Putem zice că universul există prin sine, sau că s'a creat pe sine, sau că a fost creat de o putere exterioară. Analiza acestor presupuneri duce la concluzia că toate sunt deopotrivă de ininteligibile, întrucât toate duc la absurdităţi. A admite că universul există prin sine, înseamnă propriu vorbind a admite că el există fără cauză, — ceeace nu constitue nicidecum o explicare. Tot

1) *Primele Principii*. Partea I. Cap. IV.

astfel a admite că universul este cauza sa proprie, este a nu explica nimic, întrucât mintea noastră nu poate concepe cum un efect este în acelaş timp şi propria sa cauză. Infine, a admite că universul a fost creat de o forţă exterioară, relativă sau absolută, este a ne încurca în dificultăţi logice de neînvins. Intrucât puţini mai sunt acei cari încearcă să le înlăture, nu mai stăruim asupra lor[1]).

Dacă, lăsând origina universului, voim să-i cunoaştem natura cu ajutorul ştiinţei, aceleaşi dificultăţi se ridică dinaintea noastră. Spaţiul şi timpul, — idei fundamentale cu ajutorul cărora cunoaştem natura universului, — sunt, dacă le examinăm mai de aproape, complect ininteligibile, — fie că le concepem ca subiective, fie că le concepem ca obiective. In aceaşi situaţie sunt ideea de materie, — ca divizibilă sau indivizibilă la infinit, — şi ideea de mişcare absolută. Ne este imposibil deasemenea să ne facem o idee despre ceeace poate fi forţa în ea însăşi sau să înţelegem chipul ei de acţiune. Dificultăţi asemănătoare întâmpinăm în înţelegerea ideilor în legătură cu explicarea vieţii noastre sufleteşti. Concluzia la care ajungem şi aici este că ideile ultime ale ştiinţei sunt toate reprezentări de realităţi ininteligibile[2]).

Din orice punct de vedere am examina-o, cunoaşterea este dar relativă. Rezultă de aici că absolutul nu există? Hamilton şi Mansel pe baza aceleiaşi teorii a relativităţii cunoaşterii susţineau că absolutul este o simplă negaţie şi că din acest motiv existenţa lui nu poate fi afirmată. Spencer admitea că, deşi nu-i putem cunoaşte esenţa, avem totuşi conştiinţa pozitivă a existenţei lui, ca purtător al relativului şi al fenomenului, şi pe baza ei trebue să admitem existenţa lui, reală. Altfel, dacă n'ar exista decât relativul, cunoaşterea noastră nici n'ar mai fi relativă, fiindcă ceeace ar exista ar fi necondiţionat şi deci absolut, iar cunoaşterea lui ea însăşi absolută.

Originalitatea lui Spencer în teoria relativităţii cunoaşterii constă tocmai în aceea că a făcut din incunoştibil o existenţă reală. Insă după filosoful englez nu ne putem opri a face unele afirmări privitoare la natura lui. Atât în domeniul experienţei interne, cât şi în acel al experienţei externe ultima idee la care ajungem este ideea de forţă. Toate fenomenele, sufleteşti sau materiale, sunt aspecte diferite ale forţei. Ce

1) *Primele Principii*. Partea I, Cap. II.
2) *Primele Principii*. Partea I. Cap. III.

poate fi dar necondiţionatul decât o forţă? Iar caracterul ei fundamental constă în aceea că este pretutindeni prezentă. *Absolutul este aşadar o forţă omniprezentă.*

Pe baza acestei concepţii a relativităţii cunoaşterii, Spencer a căutat să împace religia cu ştiinţa. Examenul critic al ideilor ultime ale religiei şi ale ştiinţei ne-a dus la concluzia că în amândouă aceste domenii sfârşim totdeauna la contradicţii inevitabile, — ceeace este o dovadă că natura ultimă a lucrurilor sau absolutul depăşeşte puterea noastră de cunoaştere şi de înţelegere. De aici rezultă că religia şi ştiinţa sunt de acord, în a recunoaşte existenţa unui absolut incunoştibil. Aici, în domeniul acestui absolut, a cărui existenţă constitue un sentiment pozitiv pentru conştiinţa noastră, îşi are religia obiectul ei legitim. Rolul religiei este de a da reprezentări simbolice despre natura lui. Spencer credea că aceste reprezentări simbolice ale absolutului nu pot fi adevărate, sub oricare din formele pe cari le-au luat. Fapt este în tot cazul că ştiinţa tăgădueşte adevărul lor, aşa încât conflictul dintre ea şi religie este condamnat să rămână veşnic.[1])

In ceeace priveşte origina religiei, Spencer credea că ea a fost sugerată oamenilor din primele lor experienţe. Punctul de plecare al religiei este în reprezentarea a ceeace se chiamă *dublul,* adică sufletul, sugerată de unele experienţe curente, cum sunt acele pe cari le oferă visul în deosebi. Mai târziu, sentimentul unei existenţe absolute i-a împins pe oameni să şi-o reprezinte sub formele diferite ale divinităţii. Dogmele religioase nu cuprind decât asemenea reprezentări ale absolutului potrivite cu gradul de desvoltare intelectuală a oamenilor cari le-au conceput. Cât despre formele evolutive ale religiei, ele au pornit dela acele în cari predomina preocuparea de a găsi prin mijlocirea cultului o protecţie supranaturală, pentru a ajunge la acele în cari elementul moral este dominant. Deasemenea evoluţia religiilor s'a făcut în direcţia eliminării continue şi crescânde a caracterelor antropomorfice atribuite divinităţii, adică ale reprezentării simbolice a absolutului[2]).

Rolul cunoaşterii propriu zise rămâne a fi stabilirea legilor fenomenelor. Aici, în această lume a relativului, îşi găsesc obiectul lor ştiinţa şi filosofia. Intre ele şi cunoaşterea

1) *Primele Principii.* Partea I, Cap. IV şi V.
2) *Principii de Sociologie.* Partea VI, Instituţii eclesiastice.

vulgară nu există deosebire de natură. Singura lor deosebire este de grad de organizare şi de generalitate. Cunoaşterea vulgară este o cunoaştere complect neunificată. Ştiinţa este cunoaşterea parţial unificată, după categoriile de fenomene din natură pe cari le studiază. Filosofia este cunoaşterea total unificată într'o formulă generală aplicabilă tuturor categoriilor de fenomene din univers. Ea este aşadar cunoaşterea în cel mai înalt grad de generalitate. Cu alte cuvinte, pecând cunoaşterea vulgară cuprinde explicări fragmentare şi incoherente ale fenomenelor, ştiinţa cuprinde explicări privitoare la categorii diferite de fenomene, iar filosofia cuprinde o explicare generală şi unitară a tuturor fenomenelor. [1])

3. — Principiul evoluţiei.

Formula generală aplicabilă tuturor categoriilor de fenomene, pe care filosofia urmăreşte să o stabilească, nu poate fi alta, după Spencer, decât principiul evoluţiei. Dacă observăm în jurul nostru, constatăm că apariţia şi dispariţia corpurilor din natură, la care se reduc fenomenele universului, constau din schimbări ale materiei şi ale mişcării. Iar aceste schimbări sunt redistribuiri ale materiei şi ale mişcării. Şi anume, când un corp ia naştere, o cantitate de materie, care era împrăştiată, se adună sau — cu un termen tehnic — se integrează, iar mişcarea liberă insensibilă pe care o aveau părticelele de materie în stare de împrăştiere sau — cum se mai spune — în stare difuză pierde din intensitate, întrucât înlăuntrul agregatului format prin integrarea materiei mobilitatea elementelor constitutive este scăzută. Aşa a luat naştere sistemul nostru solar cu corpurile cereşti cari îl alcătuesc, din masa materială primitivă difuză în stare incandescentă. Materia care o constituia *s'a integrat* în numeroase agregate, iar mişcarea părţilor ei constitutive, până atunci liberă, a pierdut din ce în ce din intensitate risipindu-se sub forma de căldură în mediile înconjurătoare. Tot astfel iau naştere plantele din materia împrăştiată în atmosferă sub formă gazoasă şi în pământ sub forma soluţiilor lichide, prin integrarea ei însoţită de o pierdere concomitentă de mişcare a particulelor ei constitutive. Animalele înfine iau naştere şi ele din materia risipită în plantele cu cari se alimentează şi în atmosfera în care respiră.

1) *Primele Principii.* Partea II. Cap. I.

Intrebarea care se ridică este, dacă aceste schimbări urmează o lege comună. Experienţa ne arată în această privinţă că redistribuirea materiei şi a mişcării sale reţinute se face prin integrare de materie şi prin pierdere de mişcare. Experienţa ne arată mai departe că această schimbare fundamentală în distribuirea materiei, când iau naştere corpurile, este însoţită de alte schimbări. Constatăm mai întâi o complicare crescândă a părţilor ce alcătuesc agregatul, complicare ce constitue o trecere a materiei dela o stare relativ omogenă la o stare relativ eterogenă. Sistemul solar bunăoară se caracterizează nu numai printr'o integrare a materiei difuze din care a luat naştere, ci şi printr'o complicare crescândă a structurii părţilor lui constitutive. Structura Pământului, — ca să ne referim la una din aceste părţi, care este mai apropiată de noi şi deci mai uşor de observat, — este departe de a mai fi omogenă. Ea a devenit cu timpul, odată cu formarea scoarţei sale solide, şi devine din ce în ce mai eterogenă. Tot astfel plantele şi animalele în procesul lor de formare capătă o structură din ce în ce mai complicată sau mai eterogenă, în comparaţie cu structura omogenă a germenilor din cari iau naştere. Dar nu numai modul de distribuire al materiei sufere în procesul de care e vorba o asemenea modificare, ci şi mişcarea. Ca să ne referim numai la ultimul exemplu, este cunoscută varictatea de funcţiuni ale diferitelor părţi constitutive, — organe, cum li se spune, — ale organismelor vii, funcţiuni cari nu sunt decât forme diferenţiate ale mişcării. Mişcarea ea însăşi devine deci din omogenă eterogenă.

Experienţa ne arată mai departe că odată cu această modificare se mai produce una. Concomitent cu complicarea structurii agregatelor organice sau anorganice şi a funcţiunii lor se constată că atât părţile lor constitutive cât şi funcţiunile lor devin din ce în ce mai strâns legate între dânsele, mai dependente unele de altele, — ceeace constitue o trecere dela incoherent la coherent. Să ne reprezentăm masa materială şi funcţiunile unui organism inferior, cari pot fi despărţite fără ca viaţa părţilor să înceteze, şi să ne reprezentăm un organism cu structură complicată, ale cărui părţi şi funcţiuni sunt atât de strâns legate, încât separarea lor provoacă moartea organismului şi a părţilor. Vom recunoaşte atunci că procesul de care este vorba se caracterizează printr'o creştere a solidarităţii atât a părţilor lui constitutive cât şi a funcţiunilor lui.

Infine, un ultim caracter al procesului de care ne ocupăm este, dupăcum ne arată experienţa, o creştere din ce în ce mai mare a ordinei în care sunt aşezate părţile, agregatul devenind în modul acesta din ce în ce mai definit, din indefinit şi haotic cum era în forma lui primitivă. Constatăm mai întâi pe calea experienţei o asemenea ordine înlăuntrul sistemului nostru solar. O ordine asemănătoare constatăm în distribuirea părţilor constitutive ale organismelor vii, plante şi animale.

Acest proces cosmic general, ale cărui caractere le-am văzut, poartă numele de *evoluţie*. Legea ei este: *evoluţia este o integrare de materie însoţită de o pierdere de mişcare, în timpul căreia materia trece dela o omogeneitate relativ nedefinită, incoherentă, la o eterogeneitate relativ definită şi coherentă, şi în timpul căreia mişcarea reţinută suferă o transformare paralelă*[1]. Criticele cari i s'au adus l-au determinat pe Spencer să-şi precizeze ideile privitoare la procesul evoluţiei, susţinând că nici starea de omogeneitate, dela care porneşte, nici aceea de eterogeneitate, la care ajunge, nu este absolută, ci relativă. Propriu vorbind trecerea se face aşadar dela mai puţin eterogen la mai eterogen. O stare de absolută omogeneitate ca şi una de absolută eterogeneitate nu există[2].

Dar nu totdeauna evoluţia ia forma complicată pe care o exprimă legea ei complectă. Uneori, nu e în joc decât integrarea de materie, — şi atunci evoluţia este *simplă*. Când la ea se adaugă celelalte schimbări, evoluţia este *compusă*. Diferenţa aceasta provine din gradul de mobilitate internă pe care o păstrează elementele constitutive ale unui agregat. Cu cât se păstrează o mai mare mobilitate internă, cu atât concomitent cu procesul primar al integrării se produc redistribuiri secundare mai importante, cari dau loc unei evoluţii compuse. O reţinere îndelungată de mişcare face posibilă o acumulare a redistribuirilor secundare. Dimpotrivă o integrare rapidă şi o pierdere rapidă a mobilităţii interne face imposibile redistribuirile secundare şi dă loc unei evoluţii simple. Explicarea este în faptul că în agregatele în cari mişcarea este cuprinsă în cantitate mare forţele incidente produc uşor redistribuiri secundare, şi le produc greu, când mişcarea este în cantitate

1) Legea evoluţiei este expusă de Spencer în partea a doua a Primelor Principii intitulată: Cunoştibilul în Cap. XV, XVI şi XVII.

2) *Primele Principii.* Notele dela § 116 şi § 145 şi Apendicele A din a şasea ediţie engleză.

scăzută. Ultimul este cazul corpurilor anorganice, cari iau naştere prin precipitări chimice rapide în deosebire de acel al organismelor vii, cari iau naştere prin integrări lente de materie. Asupra celor dintâi acţiunea forţelor incidente este aproape nulă în comparaţie cu acţiunea pe care o exercită asupra celor din urmă. De aici rezultă motivul pentru care organismele vii sufere în timpul integrării schimbări secundare mult mai importante decât agregatele anorganice[1]).

Se ridică acum întrebarea: cum se explică evoluţia? Ce cauze o produc? Este ea un proces necesar sau întâmplător? După filosoful englez, evoluţia este rezultatul unor legi necesare ale naturii. Trei legi mecanice i-au determinat şi îi determină mersul. Iar ele sunt consecinţa necesară a principiului mecanic al persistenţei forţei.

Că *principiul persistenţei forţei* este un principiu necesar pentru mintea noastră, rezultă nu din vreo probă directă, pe care i-am aduce-o în sprijin şi care, întrucât el depăşeşte experienţa, nu este posibilă, ci din faptul, care constitue o probă indirectă, dar totuşi hotărâtoare, că nu-i putem concepe contrariul. Formula lui este: cantitatea de forţă din natură rămâne constantă. Această formulă trebue să o admitem ca riguros adevărată, pentrucă mintea noastră nu poate concepe că forţa se poate crea în natură din nimic sau poate să dispară în nimic, aşa cum ar trebui, ca să nu mai fie constantă cantitatea ei. Iar imposibilitatea de care e vorba provine din legea fundamentală a gândirii noastre, după care operaţiile ei constau în stabiliri de relaţii. A admite că o cantitate oarecare de forţă apare din nimic sau dispare în nimic, este a exclude posibilitatea stabilirii oricării relaţii. întrucât la temelia unei asemenea presupuneri este vorba de un început sau de un sfârşit absolut. Asemenea date nu se pot gândi. Mintea noastră trebue să admită dar ca o necesitate logică principiul persistenţei forţei, după care cantitatea de forţă din natură nici nu creşte nici nu descreşte, rămâne deci constantă. Acest principiu este un adevăr fundamental al minţii noastre. Din el rezultă ca o consecinţă necesară legea evoluţiei aşa cum a fost stabilită pe baza experienţei[2]).

Din principiul de care e vorba rezultă ca o primă consecinţă *principiul mecanic al instabilităţii omogenului*. Materia

1) *Primele Principii.* partea II, cap. XII.
2) *Ibidem.* partea II, cap. VI.

în stare omogenă este în echilibru instabil. Modul cum este distribuită cantitatea de forță pe care o posedă înmagazinată și modul cum se execută asupra agregatelor ei orice forță incidentă impune materiei, dat fiind principiul persistenței forței, să treacă dela starea ei omogenă la o stare eterogenă și dela o stare mai puțin eterogenă la o stare relativ mai eterogenă. Se știe din mecanică despre existența a două categorii de echilibru, stabil și instabil, dupăcum corpul care stă în echilibru și-l recapătă sau nu în mod automat în cazul când echilibrul său a fost turburat. Un scaun răsturnat nu-și mai revine singur în poziția în care era. Acea poziție constituia o stare de echilibru instabil. Un candelabru pus în mișcare de o forță oarecare revine în poziția inițială, după un număr mai mic sau mai mare de oscilații. Această poziție constitue o stare de echilibru stabil. Echilibrul instabil însă al unui agregat nu este extern, ca al unui corp sprijinit pe o bază de susținere oarecare, ci este *intern*. Instabilitatea internă a echilibrului unui agregat omogen constă în aceea că părțile sale componente nu pot să păstreze distribuirea lor fără modificare. Aceasta nu fiindcă în mod spontan, adică fără cauză, ele ar tinde spre un nou agregat, ci fiindcă diferitele părți ale unui agregat omogen, deși cu totul asemănătoare, sunt totuși expuse la forțe diferite, atât interne cât și externe, din cauza poziției lor diferite înlăuntrul agregatului, și suferă în consecință modificări diferite, ceeace produce o trecere dela omogen la eterogen sau o diversificare de structură. Se înțelege că situația aceasta nu este specială agregatelor omogene. Agregatele eterogene nu numai că sunt supuse aceleiași condițiuni, dar dată fiind complexitatea lor de structură, acțiunea exercitată asupra lor fie de forțele externe fie de cele interne produce o diversificare încă mai accentuată decât în agregatele relativ omogene, întrucât deosebirea de acțiune determinată de pozițiile relative ale părților este mărită de deosebirele lor de structură. Ca un exemplu de instabilitate a omogenului se poate lua formarea scoarței solide a pământului în masa lui la început omogenă. Acțiunea necesar inegală a pierderii de căldură asupra masei materiale a acestui agregat a produs în mod necesar o diversificare a structurii primitive omogene a agregatului. Formarea scoarței solide a pământului a fost dar o consecință inevitabilă a instabilității omogenului. Că acest principiu este corolarul necesar al acelui adevăr primordial care servește de bază inteligenței noastre și care este principiul

persistenței forței, este aproape dela sine înțeles. Principiul în chestie cere ca acolo unde cauzele diferă să difere și efectele. Altfel spus o forță trebue să producă schimbări diferite într'o masă uniformă, fiindcă părțile ei se găsesc în mod necesar în raporturi diferite cu ea. Cu atât mai mult schimbările produse trebue să fie diferite, când agregatul a devenit eterogen. Dacă totuși, în condițiuni necesar diferite, acțiunea aceleeași forțe ar fi aceeași, diferența de acțiune a forței care ar trebui să se producă pentru a produce în condițiuni diferite aceeași acțiune, ar trebui să apară din nimic. Principiul persistenței forței însă nu îngădue să admitem aceasta. Instabilitatea omogenului este deci consecința lui necesară [1]).

Odată procesul evoluției început, un al doilea principiu mecanic, al *multiplicării efectelor,* a intrat în acțiune și a determinat continuarea lui, într'un ritm din ce în ce mai accelerat. In natură o cauză produce totdeauna mai multe efecte, cari la rândul lor devin cauze, cari produc deasemenea mai multe efecte, — numărul cauzelor și al efectelor înmulțindu-se astfel necontenit. Aceasta face ca transformările ce se produc, nu numai să se continue, dar să se producă într'un ritm din ce în ce mai accelerat. Multiplicarea efectelor este rezultatul faptului că orice forță incidentă diferențiind, cum am văzut, părțile asupra cărora lucrează, este ea însăși diferențiată prin reacțiunile ce se produc în forțe cari se deosebesc fie prin direcțiune, fie prin gen, fie prin cantitate, fie prin toate laolaltă. La rândul ei, fiecare din aceste forțe diferit modificate trebue să sufere transformări asemănătoare. Astfel modificată, se înțelege că o forță devine cauză a unei creșteri secundare a eterogeneității agregatului asupra căruia lucrează. Iar această cauză de diferențiere devine cu atât mai puternică cu cât diferențierea crește ea însăși. Un exemplu de o asemenea multiplicare a efectelor îl oferă evoluția pământului. Singura cauză inițială, care era pierderea de temperatură, a determinat concentrarea materiei incandescente, la început difuză. Din această cauză unică a rezultat eterogeneitatea imensă a suprafeței pământului ca un număr mare de efecte, cari la rândul lor au produs altele, — și așa mai departe. Și acest principiu este un corolar al principiului persistenței forței. Lucrurile pe cari le numim diferite sunt în realitate lucruri cari reacționează diferit. Că asemenea reacțiuni diferite se produc

1) *Ibidem.* partea II. cap. XIX.

atunci când o forță lucrează asupra unui agregat, este o consecință a principiului persistenței forței. Altfel ar trebui ca forțe inegale să producă reacțiuni egale și invers, — ceeace este în contradicție cu principiul persistenței forței. Potrivit acestui principiu părțile diferite ale unui agregat reacționează diferit asupra unei forțe schimbând-o într'un grup de forțe multiforme. Aceasta nu este însă altceva decât multiplicarea efectelor.[1]).

Ultimele două principii mecanice de cari ne-am ocupat explică evoluția ca trecere dela omogen la eterogen. Evoluția ca trecere dela indefinit la definit, — ceeace constitue aspectul ordonat pe care-l iau lucrurile, — se explică prin intrarea în acțiune a unui ultim principiu mecanic, *al segregării.* După acest principiu, fenomenele se produc într'o ordine determinată de proporția dintre forță și materie. Părți așadar de materie cari se aseamănă suferă aceeași influență, când lucrează asupra lor aceeași forță, iar părțile cari sunt diferite sunt diferit influențate. Schimbările geologice produse de ape oferă un asemenea exemplu de *triere* a unor unități diferite exercitată de o forță incidentă uniformă. Pături geologice stratificate, ale căror elemente au fost mai întâi triate, sunt rezultatul acțiunii uniforme a apei asupra unor elemente diferite. Și acest principiu este deasemenea un corolar al principiului persistenței forței. Dacă fenomenele s'ar petrece altfel decât prevede principiul segregării, dacă aceeași forță ar produce în condițiuni asemenea acțiuni diferite, atunci diferența în plus sau în minus de acțiune ar fi lipsită de cauză. Cantitatea de forță corespunzătoare diferenței s'ar produce din nimic, dacă ar fi în plus, sau ar dispărea în nimic, dacă ar fi în minus, — ceeace, dat fiind principiul persistenței forței, nu este posibil. Forța neputând nici să crească nici să diminueze produce în aceleași condiții aceleași efecte, iar în condiții diferite efecte diferite, — de unde o triere automată a lucrurilor și cu ea ordinea evoluției[2]).

Iată cum legea evoluției a căpătat, — după confirmarea inductivă pe care i-a dat-o experiența, — o confirmare deductivă, ca fiind consecința necesară a unui principiu logic al gândirii. Principiul persistenței forței fiind logic necesar, consecința lui logică, adică legea evoluției, apare ea însăși

1) *Ibidem.* partea II. cap. XX.
2) *Ibidem.* partea II. cap. XXI.

ca necesară. Cu alte cuvinte raţiunea *universalei* transformări care constitue procesul evoluţiei se găseşte în principiul persistenţei forţei. Datorită acestui principiu evoluţia trebue să se desfăşure aşa cum prevede legea ei.

Se desfăşură totuşi evoluţia la infinit în forma pe care o indică legea ei? Spencer credea că procesul evoluţiei are o barieră peste care nu poate trece. Redistribuirile de materie ce-l alcătuesc ajung în mod necesar la un capăt prin risipirea mişcării care le produce. Evoluţia pleacă dela o stare de dezechilibru, — care constitue ceeace se cheamă instabilitatea omogenului, — dar se îndreaptă în mod constant şi necesar spre o uniformizare dintre acţiune şi reacţiune, — care duce la un echilibru din ce în ce mai perfect dintre forţe. Când echilibrul devine perfect, el pune capăt evoluţiei. In această stare, agregatul, ajuns la capătul evoluţiei sale, rămâne supus tuturor acţiunilor mediului său. Acestea pot mări cantitatea de mişcare, aşa încât să urmeze un nou proces, cu un mers contrar aceluia al evoluţiei, şi care trebue numit al *disoluţiei*. Ca atare, el desface în mod necesar ceeace a făcut evoluţia. Dela starea eterogenă, definită şi coherentă, în care a adus-o evoluţia, materia se reîntoarce prin disoluţie la starea omogenă, indefinită şi incoherentă, iar particulele constitutive redobândesc mobilitatea lor primitivă [1]).

Legea evoluţiei fusese stabilită înaintea lui Spencer în Astronomie, în Geologie şi în Biologie ca lege particulară a grupelor separate de fenomene cari constituesc domeniile lor. Filosofului englez nu i-a rămas decât să unifice într'o lege generală legile particulare ale acestor ştiinţe şi să-i dea întemeerea logică necesară, — ceeace a şi făcut. Mai rămâneau însă domenii de cercetare în cari ideea evoluţiei nu fusese încă aplicată. Acestea erau domeniul Psihologiei, al Sociologiei şi al Moralei. La contribuţia lui Spencer de care ne-am ocupat se adaugă aceea nu mai puţin importantă a acestei aplicări, de care urmează să ne ocupăm. Intrucât însă ele găsesc rădăcina în evoluţionismul biologic, trebue să începem cu acesta.

4. — Evoluţia organică.

Lumea anorganică [2]) nu este singurul domeniu în care se verifică şi se aplică principiul general al evoluţiei. Aceleaşi

1) *Ibidem*, partea II, cap. XII şi XXIII.

2) Desvoltările lui Spencer privitoare la acest capitol sunt în Principii de Biologie, 2 vol.

transformări produse de aceleaşi cauze generale la temelia cărora stă principiul persistenţei forţei se constată şi în lumea organică a fiinţelor vii, plante şi animale.

Caracterul fundamental al vieţii este adaptarea la mediu. In mod obişnuit nu distingem o fiinţă vie de un corp neînsufleţit decât observând dacă o schimbare în condiţiile înconjurătoare este sau nu urmată de o oarecare schimbare perceptibilă şi apropriată în organismul ei, — ceeace nu este altceva decât o adaptare a condiţiilor interne la condiţiile externe. In consecinţă viaţa trebue definită *acomodarea continuă a relaţiilor interne la relaţiile externe*. Gradul de desvoltare al vieţii atârnă de gradul de desvoltare sau de perfecţiune al acestei acomodări.

Privitor la originea organismelor vii înlăuntrul cărora se produc fenomenele în chestie sunt posibile două ipoteze diferite: *ipoteza creaţiei speciale* şi *ipoteza evoluţiei*.

Prima consideră că organismele vii au luat naştere prin creaţii speciale ale divinităţii. Această ipoteză este lipsită de valoare mai întâi prin origina ei primitivă. Oamenii din primele timpuri din cauza inexperienţei lor s'au înşelat în interpretarea fenomenelor în multe privinţe, aşa încât este posibil că s'au înşelat şi în privinţa aceasta. Altfel ipoteza în discuţie este asociată la o categorie specială de credinţe, cari s'au dovedit greşite. Concepţia antropomorfică a cauzei prime, de care este legată, tinde pretutindeni să dispară. Ipoteza *creaţiei* speciale mai are neajunsul de a fi lipsită de probe şi de a fi incoherentă. Nimeni nu a asistat la crearea de către divinitate a fiinţelor vii, iar imperfecţiunile lor organice şi condiţiunile lor grele de viaţă fac dificilă acceptarea unui creator perfect. Infine, aceeaşi ipoteză este lipsită de valoare ca nedând spiritului nicio satisfacţie, nici afectivă nici morală. Este mai util din punct de vedere moral şi mai plăcut din punct de vedere afectiv ca oamenii să se considere fiinţele cele mai înaintate în evoluţie decât fiinţe decăzute.

Cea de a doua ipoteză consideră că organismele vii au luat naştere prin acumularea continuă a unor modificări lente în alcătuirea lor organică şi în funcţiunile lor fiziologice. Această ipoteză este sprijinită de origina ei, — căci a luat naştere în timpul relativ luminat al epocii noastre şi la spiritele ei cele mai instruite, — ceeace constitue pentru ea o mare garanţie de adevăr. In al doilea rând, ipoteza în chestie poate fi concepută fără dificultate, — cel puţin în liniile

ei generale, dacă nu şi în amănuntele ei. Ştim, — fiindcă experienţa ne arată, — că o singură celulă, dacă este pusă în condiţii prielnice, devine în interval de câţiva ani un om. Aşa fiind nu e nicidecum deficil de admis că în condiţiuni potrivite o singură celulă a putut, dealungul a milioane de ani, să dea naştere diferitelor specii de fiinţe vii. Proba pozitivă a adevărului acestei ipoteze o avem în realitatea actuală a procesului evolutiv. Speciile de fiinţe vii, — în deosebi animalele domestice şi plantele de cultură, — suferă în ochii noştri modificări sensibile. O serie întreagă de argumente, — asupra cărora nu putem stărui, — scotea Spencer mai departe în sprijinul acestei ipoteze din caracterul fundamental al clasificărilor botanice şi zoologice, din embriologie, din morfologie şi din distribuirea pe suprafaţa pământului a diferitelor specii de plante şi animale [1]).

Procesul acesta al evoluţiei a fost explicat prin adaptarea la mediu şi prin selecţia naturală. Amândoi aceşti factori însă, — cari altfel sunt reali, — nu explică totuşi în mod complect procesul evoluţiei organice. Transformările organice se produc fără îndoială prin adaptarea la mediu, şi capătă o direcţiune anumită prin selecţia naturală. Dar se ridică întrebarea: din ce cauză se produc acestea? In deosebi dece se produce adaptarea, care stă la temelia vieţii şi a evoluţiei? Răspunsul la aceste întrebări nu-l putem da decât aplicând procesului evoluţiei organice principiul general al evoluţiei.

Nu este greu de recunoscut că aplicarea de care vorbim este posibilă. Dacă comparăm speciile de fiinţe vii în ordinea clasificării lor, — care este şi aceea a evoluţiei lor, — constatăm o creştere progresivă în eterogeneitate, în coherenţă şi în definire, atât a alcătuirii lor organice cât şi a funcţiunilor lor fiziologice, — ceeace este în deplin acord cu principiul evoluţiei, care recunoaşte aceleaşi caractere redistribuirii materiei şi mişcării în lumea anorganică. Aşadar caracterele evoluţiei organice fiind corespunzătoare caracterelor evoluţiei anorganice, principiul evoluţiei, care se aplică lumii anorganice. se aplică şi lumii organice. Dar nu numai că evoluţia fiinţelor vii ia aceeaşi formă, pe care o ia evoluţia corpurilor neînsufleţite, dar ea este supusă aceloraşi cauze. Ele sunt: instabilitatea omogenului şi multiplicarea efectelor. Cu alte cuvinte, diferenţierile morfologice şi fiziologice ale organismelor

1) *Principii de Biologie.* partea III, Evoluţia vieţii.

vii, cari constau în trecerea dela uniformitatea indefinită şi incoherentă la multiformitatea definită şi coherentă, au aceeaşi cauză cu schimbările agregatelor anorganice, prin expunerea necesară a părţilor cari le compun unor acţiuni diferite calitativ şi cantitativ, sau şi una alta ,— conform principiului instabilităţii omogenului. Iar schimbările secundare produse de fiecare schimbare primară au devenit în mod necesar mai numeroase pe măsură ce organismele au devenit mai complexe,— conform principiului multiplicării efectelor.

Ca şi în evoluţia anorganică, în evoluţia organică schimbările sunt concomitente unei treceri progresive spre o stare de echilibru. Instabilitatea omogenului, dela care porneşte procesul evoluţiei, este corespunzătoare unei lipse de echilibru între forţele incidente şi acele pe cari le opune agregatul, atât în lumea anorganică cât şi în cea organică. Iar trecerea la eterogen este trecerea la o stare de echilibru. O trecere asemănătoare implică şi cel de al doilea factor fundamental al evoluţiei, care este multiplicarea efectelor. Sub acţiunea acestui factor, un agregat căpătând impulsiunea unei forţe trebue să sufere şi să comunice schimbările secundare, până când totalitatea forţei incidente a fost întrebuinţată pentru a produce reacţiuni echivalente, — ceeace deasemenea constitue realizarea unei stări de echilibru.

Din această consecinţă ultimă a evoluţiei organice şi din cauzele cari o produc, rezultă că şi acest gen de evoluţie, ca şi evoluţia anorganică, ale cărei rezultate şi cauze sunt aceleaşi, îşi are explicarea ultimă în acelaş principiu al persistenţei forţei.

5. — Aplicarea principiului evolutiei în psihologie.

Empirismul şi realismul transfigurat.

Ca funcţiune biologică viaţa s'a dovedit a fi o continuă adaptare la mediu. Acesta este înţelesul pe care îl dădea Spencer definiţiei vieţii ca fiind corespondenţa raporturilor interne cu raporturile externe. Viaţa sufletească[1]) nu constă decât în aceea că aceeaşi adaptare, care caracterizează viaţa ca funcţiune biologică, este mai eterogenă, mai definită, mai coherentă, — ocupă cu alte cuvinte o treaptă mai înaltă de

1) Desvoltările lui Spencer sunt în Principii de Psihologie, 2 vol.

evoluţie, dar este de aceeaşi natură cu aceasta. Aşadar între funcţiunea biologică a vieţii şi viaţa sufletească nu există deosebire de natură, ci numai de grad de desvoltare. In asemenea condiţiuni întrebarea care se ridică este: cari sunt factorii ce determină apariţia şi desvoltarea vieţii sufleteşti şi cari sunt formele ei fundamentale?

Trecerea dela schimbările cari constituesc viaţa organică la schimbările cari constituesc viaţa sufletească, s'a făcut, după Spencer, printr'o diferenţiere gradată. Şi încă în prezent, diferenţierea aceasta nu este completă, şi nu s'a făcut decât din punct de vedere funcţional, nu şi substanţial. Unii filosofi urmând în această privinţă credinţele populare au căutat să atribue stările sufleteşti unei substanţe spirituale de natură deosebită de aceea a substanţei materiale. Adevărul este că o asemenea substanţă *spirituală* nu există. Conştiinţa nu este decât o succesiune de schimbări. Presupunând totuşi că ar exista o substanţă spirituală dincolo de succesiunea de schimbări de care avem conştiinţă, relativitatea cunoaşterii ne-ar împiedeca să ştim ceva despre existenţa ei.

Un lucru este cunoscut numai în măsura în care prezintă asemănări cu lucruri cunoscute dinainte. Iar un obiect este perfect cunoscut, când această comunitate de atribute este totală. Fie însă că admitem ipoteza idealistă, fie că o admitem pe cea realistă, — spunea Spencer, înţelegând prin acestea monismul spiritualist şi dualismul, — spiritul este imposibil de recunoscut. In primul caz, spiritul singur existând nimic nu mai există cu ce să-l comparăm. In cel de al doilea, deşi există ceva, e de natură difinită, aşa încât nicio analogie nu este posibilă, şi ca urmare nici cunoaşterea.

Ce este în definitiv o stare de conştiinţă — o sensaţie de auz bunăoară, — decât un ansamblu de stări sufleteşti individual imperceptibile, ca atomii materiali, produse de *şocuri nervoase? Substanţa spiritului* se reduce la asemenea şocuri nervoase, ce corespund undelor de mişcări moleculare, cari traversează nervii şi centrii nervoşi. Pretinsa substanţă a spiritului poate fi dar cunoscută ca având acest caracter universal. Viaţa sufletească este astfel strâns legată de funcţiunile nervoase, dacă nu deadreptul identică cu ele.

Totuşi, credea Spencer, chiar dacă am fi siguri că spiritul constă din unităţi omogene de stări de conştiinţă, suntem incapabili să ştim ce este el, — ca şi în cazul materiei, despre care nu putem spune că îi cunoaştem esenţa, dacă ştim

că este alcătuită din atomi. Iată dece şi într'un caz şi în celălalt unitatea ultimă rămâne necunoscută, spunea Spencer. Identificarea acestor ultime elemente, — a atomilor materiali cu unităţile de stări de conştiinţă, — nu este posibilă, întrucât ele fiind elemente ale subiectului şi ale obiectului, natura lor este principial diferită. O asemenea identificare nu ne-ar duce la niciun rezultat, fiindcă ne-ar lipsi posibilitatea de a face deosebiri şi asemănări, — principala condiţie a cunoaşterii. Unitatea simplă ne rămâne astfel necunoscută. Dacă am fi totuşi constrânşi, spunea Spencer, să alegem între alternativa de a traduce fenomenele mintale în fenomene fizice, sau de a traduce fenomenele fizice în fenomene mintale, ultima ipoteză ar fi cea mai probabilă[1]).

Iată, acum, cari sunt fazele principale ale evoluţiei vieţii sufleteşti. La formele organice cele mai puţin desvoltate, cum sunt monocelularele, corespondenţa relaţiilor interne cu cele externe este directă şi omogenă, în înţelesul că modificările lumii externe lucrează prin contact direct asupra funcţiunilor interne, iar funcţiunile pe cari le produc sunt aceleaşi în întreaga masă a organismelor vii, — altfel cu totul redusă, şi ea însăşi aproape omogenă. Pe o treaptă imediat superioară de evoluţie, corespondenţa aceasta, rămânând directă, devine eterogenă, în înţelesul că nu mai produce aceleaşi efecte în întreaga masă a organismelor vii, care ia oarecari proporţii. Trecerea aceasta, care se face gradat, se datoreşte complicării crescânde a condiţiilor de existenţă. Inceputul de eterogeneitate, spunea Spencer, în activităţile vitale este în corespondenţă cu începutul de eterogeneitate în mediu. Pe o treaptă mai înaltă de evoluţie, corespondenţa capătă întindere în spaţiu. Contactul dintre organismele vii şi mediul înconjurător nu se mai reduce la cel direct, ci devine, în parte cel puţin, indirect. Simţurile mirosului, auzului sunt acelea cari apar ca organe cu alcătuiri şi funcţiuni diferenţiate, şi cari dau posibilitatea unui asemenea fel de adaptare. Iar apariţia lor se datoreşte unei modificări în grade insensibile a iritabilităţii de care este dotat în mod aproape uniform ţesutul animal sub formele cele mai puţin evoluate. In ultimă analiză activitatea tuturor acestor simţuri implică o acţiune mecanică oarecare, aşa încât ele implică un pipăit mai mult sau mai puţin rafinat. Mai departe, corespondenţa câştigă în întindere, nu numai în spaţiu,

1) *Principii de Psihologie*, § 63.

ci şi în timp. Acest grad superior de corespondenţă este abia schiţat la animalele superioare, şi nu se produce într'o formă desăvârşită decât la om. Forma cea mai înaltă a acestei corespondenţe o găsim în aplicările ştiinţei, cari dau oamenilor posibilitatea unor asemenea adaptări într'o formă deosebit de precisă. Astronomia a ajuns astfel să ia în considerare epoci de timp aproape imposibil de conceput. Privită din alt punct de vedere, viaţa sufletească a progresat prin creşterea în specializare, în generalitate şi în complexitate a corespondenţei raporturilor interne cu cele externe. Cu alte cuvinte, reacţiunile fiinţelor vii la acţiunile agenţilor externi au devenit mai diferite faţă de diversitatea lor crescândă, mai generale şi mai complicate.

Iată calea pe care viaţa sufletească a ajuns la gradul de desvoltare pe care l-a atins la oameni. Ideile generale şi operaţiile mintale, cum sunt judecata şi raţionamentul, nu sunt decât formele ultime ale acestei modificări a corespondenţei primitive şi fundamentale dintre raporturile interne şi cele externe. Aşadar tot progresul inteligenţei este în fond progresul corespondenţei funcţiunilor vitale cu fenomenele mediului înconjurător în spaţiu, timp, specialitate, generalitate, complexitate. „Instinct, raţiune, percepţiune, concepţiune, memorie, imaginaţie, sentimente, voinţă, etc., toate acestea nu pot fi decât grupe convenţionale de corespondenţe, sau diviziuni subordonate printre diferitele operaţii cari servesc pentru a efectua corespondenţele. Oricât de mari pot să pară opoziţiile între aceste diferite forme ale inteligenţei, ele nu pot fi decât moduri particulare ale acomodării raporturilor interne la raporturile externe, sau poziţiuni particulare ale acestui proces de acomodare" 1).

Că este aşa ne putem convinge trecând în revistă principalele forme ale vieţii sufleteşti. Pe treapta ei cea mai inferioară descoperim, spunea Spencer, *actul reflex*, în care o singură impresie sau iritaţie produce o singură contracţiune, ca reacţiune la acea impresie. El reprezintă aurora vieţii sensitive. Sub numele de acte reflexe se cuprind totuşi acţiuni complicate, întrucât trecerea dela cele simple la acestea este insensibilă, şi nu există între ele un punct de demarcaţie. Iar trecerea se face datorită complicării crescânde a excitaţiilor venite din afară.

1) *Ibidem* § 174

Actele reflexe complicându-se din ce în ce mai mult devin *instincte*. Instinctele nu sunt astfel decât acte reflexe compuse. Iată dece nici nu se poate trage o linie de demarcaţie între ele şi actele reflexe. In formele mai desvoltate ale acţiunii reflexe o singură impresie este urmată de un complex de contracţiuni. In instinct un complex de impresii este urmat de un complex de contracţiuni. Deosebirea este prin urmare de grad de complicare, nu de natură. Cu cât instinctul este mai înaintat în evoluţie, cu atât coordonările reacţiunilor ce-l alcătuesc sunt mai complexe. Linia evoluţiei instinctului se îndreptează dar, — cum este normal de altfel, — pretutindeni spre o specializare şi complicare crescândă a mişcărilor ce-l compun.

Sistemele complexe de reacţiuni, cari constituesc instinctele, nu pot satisface definitiv nevoile vieţii. Evident că instinctele sunt mai depărtate de viaţa pur fizică decât simplele acţiuni reflexe. Ele sunt însoţite de ceva, ce se apropie de ceeace numim conştiinţă. Pe măsură ce se desvoltă, instinctele nasc un anumit fel de conştiinţă, spunea Spencer. Ele prezintă totuşi o regularitate automatică ce exclude intervenţia activă a oricării alte funcţiuni sufleteşti. Cu creşterea necontenită însă în complexitate a condiţiilor vieţii, automatismul instinctelor devine prin unele din grupele sale de relaţii interne imperfect organizat, inapt a constitui o bună adaptare. Atunci apare *memoria* ca o nouă funcţiune sufletească. Ea aparţine acelei clase de stări sufleteşti, cari sunt pe cale de organizare şi continuă a funcţiona câtă vreme stările acestea sunt pe cale de organizare, ca să dispară, când organizarea lor este complectă. Memoria poate fi considerată ca un fel de instinct născând. Ea cuprinde toate treptele sufletesti pe cale de a deveni organice, şi dispare, când ele au devenit. Aici deasemenea deosebirea nu este deci decât de grad de desvoltare, nu de natură.

Dar din dezorganizarea automatismului instinctelor nu naşte numai memoria, ci şi inteligenţa sau, cum îi spunea Spencer, *raţiunea*. Abisul care se crede de obicei că există între raţiune şi instinct în realitate nu există. Amândouă aceste funcţiuni ale vieţii sunt adaptări ale relaţiilor interne la cele externe. Diferenţa nu există decât în caracterul relaţiilor între cari se produce adaptarea. In instinct corespondenţa este între relaţii interne sau externe, cari sunt foarte simple sau foarte generale. In raţiune corespondenţa este între relaţii complexe,

speciale, abstracte sau rare. Dar complexitatea, specialitatea, abstracţiunea sau raritatea relaţiilor sunt chestiuni de grad. O dovadă că diferenţa nu este decât de grad este faptul că actele instinctive se pot transforma insensibil în acte raţionale. Deasemenea actele raţionale devin automatice sau instinctive printr'o repetiţie prelungită. Actul raţional ese din actul instinctiv, când acesta devine prea complex pentru a fi perfect automatic. In urma unei complicări crescânde a excitaţiilor ca şi a reacţiunilor şi a unei frecvenţe descrescânde a lor, adaptarea automatică a relaţiilor interne la cele externe devine nesigură şi şovăitoare: în acest moment apare raţiunea sau inteligenţa. Iată, mai amănunţit, cum se produce aceasta. Când impresiuni complexe se confundă cu altele, cari le sunt asemănătoare, naşte o confuzie între mai multe serii de reacţiuni motrice născânde. Această confuzie produce la rândul ei o ezitare, până când cea mai puternică din reacţiunile născânde învinge. In acest moment al evoluţiei vieţii sufleteşti, în care se produce o astfel de *dezorganizare a instinctului*, apare inteligenţa. Instinctul se transformă în modul acesta pe nesimţite în inteligenţă.

In acelaş moment al evoluţiei vieţii sufleteşti, când actele automatice devin complexe, rare, şovăitoare, apar, odată cu memoria şi inteligenţa, sentimentul şi voinţa. Toate formele vieţii sufleteşti au dar aceiaşi origină şi aceiaşi natură. Ele au eşit prin transformări treptate din funcţiunile inferioare şi fundamentale ale vieţii.

Dacă procedăm printr'o analiză inversă, plecând dela formele cele mai înaintate în evoluţie ale vieţii sufleteşti spre formele ei cele mai primitive, unitatea de compoziţie pe care o descoperim în toate fără deosebire ne duce la aceiaşi concluzie.

Actele intelectuale cele mai înalte sunt acele cari constituesc *raţionamentul cantitativ compus perfect*. Acesta are la temelie intuiţia unei egalităţi cantitative a două raporturi. Ideea de asemănare este dar ideea fundamentală, iar asemănarea atinge aici cea mai mare perfecţiune: egalitatea cantitativă. Pe o treaptă inferioară a operaţiilor gândirii întâlnim *raţionamentul cantitativ simplu şi imperfect*. Aici aceaşi idee de asemănare stă la temelie, dar asemănarea nu mai este implicată într'un chip atât de variat şi nici nu mai este totală. Acestei forme de raţionament îi urmează *raţionamentul cantitativ perfect* şi *raţionamentul calitativ imperfect*. Aici dea-

semenea ideea asemănării stă la temelie; dar asemănarea este calitativă, nu cantitativă. Cel din urmă se deosebeşte de cel dintâi printr'o lipsă relativă a caracterului diferit al intuiţiilor sale. In logică el poartă numele de *silogism*, şi cuprinde intuiţii ale asemănării sau deosebirii raporturilor.

Cum se vede, sub orice formă raţionamentul constă dintr'o comparare de raporturi, şi anume din intuiţia asemănării sau a deosebirii cantitative sau calitative a raporturilor. *Raţionanamentul inductiv* ca şi *cel dela particular la particular* au aceeaşi alcătuire. Iar asemănarea nefiind decât un raport, actul fundamental al gândirii este intuiţia indirectă a unui raport.

Dar nu numai raţionamentul, ci şi celelalte funcţiuni ale inteligenţei sunt reductibile la aceleaşi intuiţii ale unor raporturi. *Clasificarea* ca şi raţionamentul se întemeiază pe constatarea unei asemănări, pe intuiţia deci a unui raport. *Percepţia* la rândul ei este o asemenea stabilire de raporturi. Ea este în fond o clasificare. Se ştie că lucrurile nu pot fi cunoscute decât prin acte de clasificare sau de recunoaştere. Percepţia unui lucru presupune fie identificarea lui ca lucru particular, şi deci deosebirea lui de celelalte, fie clasificarea lui cu lucruri de acelaş fel. Ea presupune dar intuiţia unui raport de asemănare sau de deosebire. Astfel percepţia şi raţionamentul nu se deosebesc decât în mod relativ.

Constatăm dar dealungul vieţii noastre sufleteşti o *unitate de compoziţie* a tuturor funcţiunilor intelectuale cari o alcătuesc. Aceasta dovedeşte încă odată origina lor comună. Iar studiul lor comparativ ne-a dus la concluzia că această origină nu poate să fie decât în funcţiunea primitivă şi fundamentală a vieţii, care este adaptarea la mediu.

Aşadar, după Spencer, — care în privinţa aceasta era de acord cu sensualiştii din şcoala lui Condillac, — nu numai cunoştinţele provin din experienţă, ci şi funcţiunile ele însele sau — cum li se spunea — facultăţile spiritului. Origina lor este în funcţiunile primitive şi fundamentale ale vieţii, din cari au eşit printr'o diferenţiere continuă sau — cu termenii lui Spencer — printr'o trecere dela omogen la eterogen. Iar această trecere a fost determinată de complicarea crescândă a datelor experienţei şi a nevoilor vieţii. Ca şi apariţia sistemului solar deci şi ca şi apariţia vieţii organice, apariţia vieţii sufleteşti este o formă particulară a procesului general al evoluţiei.

Dar — ca să continuăm analiza vieţii sufleteşti —

dincolo de percepţiile noastre, cari sunt subiective, există calităţile corpurilor, pe cari le cunoaştem pe calea percepţiei şi cari pretind a fi obiective. Ce sunt acestea? Este netăgăduit mai întâi că proprietăţile corpurilor provin din diferitele raporturi cari pot exista între subiect şi obiect în actul percepţiei. Iar acest raport este totdeauna o activitate oarecare, ce poate să provină fie din partea subiectului, fie din partea obiectului, fie din partea amândorora. Altă posibilitate nu există. Când activitatea este din partea obiectului, calităţile percepute sunt *dinamice*. In mod obişnuit acestea poartă numele de proprietăţi secundare ale lucrurilor, sunt manifestări ale unor energii ale materiei şi aparţin corpurilor într'atât cât sunt active; aşa sunt percepţiile de miros, de gust, şi de culoare. Când activitatea este dimpotrivă din partea subiectului, atunci calităţile percepute sunt statice; ele ne dau percepţii despre figura şi poziţiile relative ale corpurilor. Percepţiile acestor atribute se datoresc unor operaţiuni mintale, unor anumite acte de gândire. Figura bunăoară se reduce la raporturi de mărime pe cari le stabileşte gândirea. Mărimea ea însăşi se reduce la raporturi de poziţie, pe cari deasemenea le determină gândirea. Iar raporturile de poziţie se reduc la raporturi dintre subiect şi obiect, adică la raporturile dintre lucrul perceput faţă de corpul nostru. Când înfine activitatea este de ambele părţi, proprietăţile percepute sunt *statico-dinamice*. Ele sunt îndeobşte manifestări ale unei forţe mecanice, şi ne dau percepţiile de greutate, duritate, elasticitate, etc..

La întrebarea ce sunt proprietăţile lucrurilor pe cari le percepem, putem răspunde acum că ele sunt manifestări ale unei activităţi fie subiective, fie obiective, fie şi una şi alta. Ca atare valoarea lor nu poate fi în niciun caz absolută. Căci ceeace cunoaştem nu este această activitate ea însăşi, ci un rezultat al ei. Aşa fiind proprietăţile corpurilor au numai o relativă valoare obiectivă.

Din prelucrarea lor mintală nasc noţiunile fundamentale ale inteligenţei: ideea de mişcare, de spaţiu şi de timp. Ideea de *spaţiu* este ideea unor raporturi abstracte de coexistenţă. Ea naşte în acelaş fel în care nasc toate celelalte idei abstracte. Deasemenea ideea de *timp* este ideea unor raporturi abstracte de succesiune. Timpul nu este cunoscut decât prin succesiunea stărilor noastre mintale. Ideea unei perioade de timp este în întregime determinată de lungimea seriei stărilor de conştiinţă pe cari ni le amintim că s'au produs în acest timp. Timpul

este noțiunea abstractă a raporturilor de succesiune a stărilor noastre sufletești. El nu poate fi conceput, ca și spațiul, decât după ce am cunoscut și comparat un număr mare de raporturi individuale. Ideea de mișcare este deasemenea o idee abstractă, pe care mintea omenească și-o formează pe aceeași cale a prelucrării datelor experienței.

La origina tuturor ideilor fundamentale ale minții noastre, — ideea de materie, de spațiu, de mișcare, de forță, — se găsește ca element primordial impresia rezistenței. Aceste idei nasc prin generalizare și prin abstracție din experiența rezistenței căpătată ea însăși prin *sensația de presiune* și de *tensiune musculară*, elemente fundamentale ale vieții sufletești. Nu totdeauna însă experiența individuală singură explică formarea ideilor de care vorbeam. Acesta este cazul ideii de timp și de spațiu. Isvorul lor este netăgăduit în experiență. Nu însă exclusiv în experiența individuală, ci, — în parte cel puțin, — în experiența speciei. In această privință Spencer se deosebea de reprezentanții empirismului de până la el. Ei credeau că origina ideii de timp și de spațiu, ca și a tuturor ideilor în general, ar fi în experiența individuală. Spencer susținea că origina lor este în experiența speciei, și că se transmit prin ereditate, — sub forma de predispoziții se înțelege, nu sub aceea de idei propriu zise.

Dar în legătură cu problema cunoașterii se mai ridică întrebarea nu numai asupra originei, ci și asupra valorii ei de adevăr. Care este această valoare? Temelia cunoștințelor noastre o formează percepțiile. Valoarea lor de adevăr, Spencer credea că este relativă. Percepțiile noastre nu sunt total subiective, cum cred idealiștii. Ele sunt însă departe de a avea o absolută obiectivitate, cum cred realiștii. Exemple nenumărate dovedesc că ele sunt relative cu structura și starea organelor de simțire. Relative deasemenea sunt raporturile dintre ele. Raporturile de coexistență, de succesiune și de diferență, cari există între percepțiile noastre, n'au nicio valoare în afară conștiinței noastre. Ele sunt operații ale spiritului. Ceva obiectiv trebue să le corespundă; nu însă raporturile așa cum ne apar în conștiință. Că sunt relative, o dovedește faptul că toate aceste raporturi se reduc la raporturi de diferență și de non-diferență. Așa sunt bunăoară raporturile de coexistență și de succesiune. Raporturile de diferență nu sunt însă decât schimbări în conștiința noastră. Că ceva trebue să corespundă în lumea obiectivă, este foarte probabil. Dar schimbarea în conștiință care stă la

temelia raporturilor dintre percepţii este fără îndoială o stare subiectivă. Iată dece şi raporturile dintre percepţii, ca şi percepţiile ele însele, sunt relative.

De aici nu rezultă însă că lumea din afara noastră nu există, — cum cred idealiştii. Am văzut că dincolo de aparenţele lumii sensibile suntem nevoiţi să admitem existenţa unei lumi suprasensibile. Această teorie asupra valorii cunoaşterii poartă numele de *realism transfigurat*.

Ca justificare negativă a realismului, avem mai întâi argumentul priorităţii. In istoria omenirii, ca şi în aceea a fiecărui individ, realismul este concepţia primitivă. Faptul acesta constitue, după Spencer, pentru realism o primă justificare. Avem apoi argumentul simplicităţii. Procesul mintal prin care se ajunge la idealism şi la scepticism este lung, complicat şi indirect. Cel prin care se ajunge la realism este scurt, simplu şi direct, — ceace constitue încă o probă în sprijinul său. Infine, ca ultim argument negativ, îl avem pe acela al clarităţii. Realismul este mai clar şi mai inteligibil. Idealismul şi scepticismul sunt concepţii ininteligibile şi deci inadmisibile. Ca justificare pozitivă a realismului avem argumentul că el este o afirmaţie a conştiinţei lucrând după legile ei proprii. Prin funcţiunea normală a procesului cunoaştererii ajungem la realism, şi acesta fiind rezultatul natural ar fi nejustificat să-l adoptăm totuşi pe acel nefiresc.

Empirismul realist este astfel concepţia epistemologică la care a ajuns Spencer pe calea aplicării principiului evoluţiei în studiul vieţii sufleteşti. Mill sfârşise prin a da empirismului o formă idealistă, întrucât, după el, în afara sensaţiilor nu mai existau decât simplele posibilităţi permanente de sensaţii, la cari se reduceau spiritul şi materia. Ca atare ele nu mai aveau o realitate obiectivă. Sub această formă idealistă însă, empirismul ducea la apriorism. El constituia singura posibilitate de a explica raporturile fixe de coexistenţă şi de succesiune dintre sensaţii. Lumea externă ne mai având realitate obiectivă nu mai putea să explice aceste raporturi. Spre a evita această gravă inconsecvenţă, Spencer a redat empirismului fundamentul realist care îi era necesar.

6. — Aplicarea principiulului evoluţiei în sociologie.

Sociologia[1]) reprezintă domeniul în care Spencer a dat principiului evoluţiei aplicarea cea mai întinsă. Inainte de a intra în amănuntele acestei aplicări, trebue menţionat însă faptul că filosoful englez a ajuns la ideea că viaţa socială este supusă evoluţiei înainte de a fi conceput principiul general al evoluţiei. Ideea evoluţiei sociale a fost exprimată de Spencer încă din 1850, în lucrarea apărută atunci sub titlul *Statica Socială*, când nu apăruse niciunul din studiile sale asupra evoluţiei ca proces cosmic general.

Că viaţa socială a oamenilor nu stă pe loc, că nu este imobilizată în aceleaşi forme invariabile, că ea este dimpotrivă supusă unei necontenite prefaceri, Spencer credea că nu mai încape nicio îndoială. Istoria o dovedeşte cu prisosinţă. Intrebarea care se ridică, este dacă există vreo lege generală a acestor schimbări, aşa cum există o lege generală a schimbărilor din lumea fizică. Dar mai întâi se ridică o altă întrebare: ce este viaţa socială, cari îi sunt caracterele şi cum ia naştere?

O societate este o grupare de indivizi. Totuşi nu orice îngrămădire de indivizi constitue o societate şi dă naştere vieţii sociale, ci numai acele grupări, în cari acţiunile indivizilor sunt coordonate. Exemplele cele mai familiare de asemenea grupări ni le oferă insectele, — cum sunt albinele, viespiile, furnicile, — în viaţa cărora se constată cooperarea sub forma caracteristică în general vieţii sociale a diviziunii muncii. Totuşi insectele nu oferă exemple de adevărate grupări sociale. Toate grupările lor sunt în realitate mari familii constituite din indivizi cu o ascendenţă comună. Iată dece la ele specializarea funcţiunilor, care ia aspectul diviziunii muncii, se datoreşte mai mult deosebirii dintre sexe, nu specializării sociale propriu zise, care este rezultat al organizării. Adevăratele forme rudimentare ale vieţii sociale le prezintă unele vertebrate superioare, — cum sunt cioara, castorul şi unele dintre primate, — la cari se observă caracterul fundamental al vieţii sociale: cooperarea unor indivizi diferiţi independenţi din punctul de vedere al descendenţei.

Acest caracter al fenomenelor sociale face ca ele să constitue un grup aparte de fenomene faţă de acele ale lumii

1) Desvoltările în *Principii de Sociologie*, vol. III.

organice şi anorganice. Spencer le-a dat deaceea numele de *fenomene superorganice*, iar evoluţia căreia sunt şi ele supuse i-a dat numele de *evoluţie superorganică*. Există totuşi, alături de unele deosebiri incontestabile, analogii profunde între viaţa socială şi viaţa individuală. Acestor anologii filosoful de care ne ocupăm le-a dat o deosebită importanţă. Studiul lor l-a întreprins pentru prima oară într'un articol întitulat *Organismul social*, care a apărut în Ianuarie 1860, în *Westminster Review*, şi l-a reluat apoi dându-i o desvoltare mai mare în partea a doua a Principiilor de Sociologie întitulată *Inducţiile Sociologiei*.

Deşi o societate este alcătuită din unităţi independente, ea este totuşi o existenţă unitară, —Spencer spunea: *o entitate*, — aşa cum este un organism viu. Prima analogie dintre o societate şi un organism individual este *creşterea continuă*. Organismele sociale cresc necontenit, întocmai cum cresc organismele individuale, printr'o înmulţire continuă a elementelor ce le constituesc. Pe măsură ce societăţile se desvoltă, ca şi la organismele individuale, structura lor se diferenţiază, iar părţile constitutive devin între ele din ce în ce mai solidare. In societăţile primitive, ca şi în organismele individuale primitive, masa ce le alcătueşte este nediferenţiată, omogenă, iar divizarea ei nu-i pune în primejdie viaţa. Nu tot aşa se întâmplă, când masa organismelor sociale, ca şi aceea a organismelor individuale, a crescut şi s'a diferenţiat, — cum se întâmplă cu societăţile şi organismele individuale înaintate în evoluţie.

Ca şi la organismele vii, diferenţierea progresivă a grupărilor sociale se însoţeşte de o diferenţiere progresivă a funcţiunilor sociale. Funcţiunile sociale însă, ca şi acele organice, nu sunt numai diferite, ci sunt unite în aşa chip încât să se facă reciproc posibile. Ajutorul acesta reciproc are ca rezultat dependenţa mutuală a părţilor înlăuntrul grupărilor sociale evoluate, ca şi înlăuntrul organismelor vii ajunse la un grad oarecare de evoluţie. O moluscă sau o ceată nomadă, în cari diferenţierea funcţională nu s'a produs încă, pot fi divizate în fragmente, cari îşi continuă viaţa mai departe. Un vertebrat însă sau un stat nu pot fi divizate, fără ca viaţa lor să fie suprimată. In urma unei asemenea operaţii, organismul viu moare, iar organismul social se dezorganizează: odată cu unitatea lui îi dispare şi existenţa.

Această primă şi fundamentală analogie dintre societăţi şi

organismele individuale din punctul de vedere al creşterii ne duce la concluzia că viaţa socială este supusă aceleiaşi legi generale a evoluţiei, căreia am văzut că sunt supuse atât corpurile anorganice cât şi cele organice. Intr'adevăr ea ne-a arătat că creşterea socială prezintă triplul caracter al integrării şi al progresului în coherenţă şi în diferenţiere pe care-l prezintă evoluţia organică şi anorganică.

Viaţa socială a luat naştere din nevoia cooperării. Şi anume scopul acestei cooperări a fost la început apărarea, care era mai eficace în grupuri decât individual. Oamenii, ca şi unele animale, şi-au dat seama de foloasele pe cari le prezintă viaţa în comun, şi deaceea au adoptat-o. Mai bine spus nevoile vieţii i-au împins pe oameni a se constitui în colectivităţi, la început foarte reduse. Creşterea naturală a acestor grupuri sociale a determinat apoi modificările lor ulterioare. Starea de omogeneitate a societăţii este o stare instabilă. Creşterea în masă a societăţilor determină în mod necesar creşterea structurii şi cu ea îi măreşte coherenţa făcând ca părţile lor să devină din ce în ce mai dependente unele de altele.

Există două categorii diferite de factori cari determină aceste modificări ale vieţii sociale. Sunt mai întâi *factorii extrinseci*, de origină externă, în numărul cărora intră: climatul, solul, flora şi fauna regiunilor în cari viaţa socială se desfăşură. Sunt apoi *factorii intrinseci*, de origină internă, în numărul cărora intră trăsăturile fizice şi sufleteşti ale omului individual şi ale grupului social. In afara acestor factori *originali* există o serie de factori *secundari* sau *derivaţi*, cum sunt modificările progresive ale mediului, anorganic şi organic, cari sunt efectul acţiunilor sociale, schimbările bunăoară de climat cauzate de defrişarea pădurilor şi de uscarea bălţilor; sau influenţa mediului superorganic, adică actiunea şi reacţiunea care se produc între societăţi vecine.

Nu totdeauna aceşti factori au exercitat aceiaşi acţiune. Dimpotrivă, după timpuri şi împrejurări, acţiunea lor a fost foarte diferită. Studiul omului primitiv, din punct de vedere fizic, intelectual şi afectiv, ne duce la concluzia că el era mult inapt pentru progresul social. Frica, atât de cei vii cât şi de cei morţi, este caracteristică vieţii sufleteşti înapoiate a primitivilor. Ea a lucrat ca un factor deosebit de activ asupra vieţii lor sociale. Frica de cei vii a dat naştere *guvernământului ceremonial* şi celui *politic*, iar frica de cei morţi a dat naştere *guvernământului religios*. Acestea sunt diferitele forme de or-

ganizare pe cari le-a produs viaţa socială a oamenilor. Scopul sociologiei este să le descrie şi să le explice.

Cele mai simple din aceste forme de organizare socială sunt acele cari au la bază acţiunile destinate să producă generaţiile succesive de unităţi sociale şi cari dau naştere diferitelor forme ale *instituţiilor domestice*. Tipul lor este *familia*. Raporturile dintre sexe, cari stau la baza acestei funcţiuni sociale, nu diferă la sălbatici, şi este probabil că nu au diferit nici la primitivi, de acele cari există printre animale. Nu există în acest stadiu alte mobile cari determină raporturile în chestie decât pasiunile momentului, nici altă frână în afara fricii de consecinţe. Promiscuitatea este dar forma lor primitivă. Acesteia îi ia locul treptat poliandria, poliginia şi înfine monogamia. Obiectul uniunilor monogame permanente nu s'a stabilit decât printr'o trecere insensibilă dela formele anterioare. Iar cauza care a avut o acţiune mai puternică în instituirea monogamiei a fost concepţia mai desvoltată a proprietăţii. Familia monogamă ocupă în prezent treapta cea mai înaltă a evoluţiei sociale.

Dacă familia este prima formă de organizare socială, prima formă de guvernământ, — înţelegându-se prin aceasta ansamblul unor regule cari conduc acţiunea oamenilor, — a fost aceea a *guvernământului ceremonial*. El este constituit din regulile de conduită socială. Acest tip de guvernământ a avut din toate timpurile şi continuă să aibă cea mai mare parte de autoritate asupra vieţii oamenilor. El se observă şi la animalele superioare, în deosebi în raporturile lor cu oamenii, faţă de cari prin gesturi anumite îşi exprimă sentimentul lor. Sălbaticii, cari nu cunosc nici autoritate politică nici religioasă, ascultă totuşi de un număr considerabil de regule ceremoniale.

S'a susţinut că tipurile de conduită cari alcătuesc acest guvernământ ar fi expresiuni voit adoptate ale diferitelor sentimente, în deosebi ale respectului sau ale veneraţiei, expresiuni destinate să simbolizeze sentimentele în chestie. Presupunerea aceasta însă este neîntemeiată. Niciuna din diferitele ceremonii nu poate fi explicată în mod satisfăcător decât printr'o origină naturală. Toate practicele ceremoniale nu sunt decât manifestări spontane ale emoţiilor. Aşa sunt trofeele, mutilaţiile, cadourile, vizitele, salutările, titlurile, însemnele. etc., adică principalele practice ceremoniale. Iar emoţia care le stă cel mai adesea la temelie este frica. Progresul lor statornic în integrare, în eterogeneitate, în determinare şi în coherenţă do-

vedeşte că ele se conformează principiului general al evoluţiei.

De unde la început regulele ceremoniale aveau o absolută rigoare, cu timpul acest caracter al lor a scăzut şi tinde să scadă necontenit. Este de prevăzut astfel că cu desvoltarea vieţii sociale se va produce o dezobişnuinţă a salutului, a semnelor de supunere. a titlurilor, a insemnelor, — politeţa luând locul regulelor ceremoniale, şi obiceiurile raţionale locul modei. Transformarea aceasta se datoreşte unei schimbări mai adânci a vieţii sociale, care constă în trecerea dela *regimul militarist* la *regimul industrial*.

Am arătat că, după Spencer, o societate nu se formează decât atunci când gruparea indivizilor ia forma cooperării. Oamenii rămân apoi asociaţi mai departe din cauza foloaselor ce rezultă în urma cooperării. Prima cauză care a determinat gruparea oamenilor în societăţile primitive a fost cooperarea în războí cu scopul de atac sau de apărare. Ea a dat naştere primei forme de organizare politică cunoscută sub numele de *regim militarist*. Inlăuntrul acestei organizări cooperarea era obligatorie. Iar rezultatul ei a fost diferenţierea oamenilor pe clase sociale.

Cu timpul, tendinţele agresive ale oamenilor pierzând din intensitate, cooperarea a luat forme mai productive şi a dat naştere *regimului industrial*. Inlăuntrul acestui regim cooperarea este benevolă. Iar deosebirile de clasă create de regimul militarist tind să dispară din ce în ce mai mult. Alte efecte ale aceleaşi schimbări ale organizării politice asupra vieţii sufleteşti a oamenilor le vom vedea mai departe, când ne vom ocupa de evoluţia sentimentelor morale.

Alături de toate aceste aspecte diferite ale vieţii sociale mai găsim înfine unul, care în trecut a avut o deosebită importanţă: este vorba de acel al vieţii religioase, care a dat naştere *instituţiilor eclesiastice*, cu studiul cărora se închee *Principiile de Sociologie* ale lui Spencer.

Ca şi regulele de conduită, cari constituesc guvernământul ceremonial, ideile religioase, au o origine naturală. Origina supranaturală care li s'a atribuit de teologi nu se întemeiază pe nimic. Primitivii nu au nici ideea nici sentimentul divinităţii. In general frica de cei morţi este aceea care a produs credinţele religioase, La origine, zeii au fost şefi militari dispăruţi a căror putere era închipuită ca fiind supranaturală şi în consecinţă era temută. Zeii provin astfel dintr'o apo-

teoză. In evoluția ei ulterioară ideea divinității a pierdut din ce în ce mai mult caracterele antropomorfice, — mai întâi pe cele inferioare cum este mânia, și apoi și pe cele superioare, cum este inteligența. In cele din urmă, divinitatea nu va fi pentru mintea oamenilor decât o forță omniprezentă, în felul incunoștibilului la care s'a ajuns în *Primele Principii.*

7. — Aplicarea principiului evoluției în morală.

Cum am arătat, Spencer considera această ultimă parte a operei sale, al cărei titlu era *Principii de Morală*, ca fiind cea mai importantă. Fără să micșorăm valoarea și interesul restului operei sale filosofice, suntem de acord în a recunoaște și noi valoarea și interesul deosebit ale acestei ultime părți destinată a cuprinde aplicarea în domeniul moralei a principiului evoluției. Nu însă pentru motivul la care se referea filosoful englez. Spencer credea că adânca schimbare pe care o produsese știința în timpul său în ideile oamenilor, făcându-i să treacă dela explicările supranaturale ale lucrurilor la explicări naturale, a lăsat moralitatea, care se întemeiase până atunci pe credințele religioase, lipsită de fundament. Așa fiind, datoria oamenilor era să caute să dea vieții lor morale o nouă întemeere, — conformă spiritului obiectiv al științei și explicărilor ei naturale. Nevoia aceasta nu era numai necesară, dar și urgentă. „Imi stă pe inimă, — spunea Spencer în prefața *Datelor Eticei*, prima parte a *Principiilor de Morală*, — să schițez această operă finală, dacă nu voi putea să o termin în întregime, fiindcă este o nevoe grabnică de a stabili pe o bază științifică regulele conduitei drepte. Astăzi, când prescripțiile morale pierd autoritatea pe care o datorau pretinsei lor origini sacre, laicisizarea moralei se impune" [1]).

Totuși, *Principiile de Morală* ale lui Spencer nu cuprind, — cum am avea dreptul să ne așteptăm întemeindu-ne pe această afirmare a sa, — un nou sistem de morală întemeiat pe alte principii decât acele ale credințelor religioase. Ceeace cuprind ele nu este decât determinarea pe cale științifică, în lumina principiului evoluției, a originei și a transformărilor pe cari le-au suferit până în prezent și pe cari le vor putea suferi în viitor sentimentele și ideile morale. Este drept că pe baza constatărilor la cari a ajuns în urma acestui studiu întreprins

1) *H. Spencer*, Les Bases de la Morale évolutionniste. tr. fr. Paris. 1880, p VI.

asupra vieţii morale a oamenilor, Spencer a crezut, — şi vom vedea mai departe cum, — că se poate întemeia un nou sistem de morală, care să dea normele optime de conduită, aşa cum au căutat să facă vechile sisteme de morală filosofică. Dar Spencer nu s'a ocupat în deosebi de aceasta.

Cu fenomenele vieţii morale el a făcut ceeace făcuse cu acele ale vieţii organice, sufleteşti şi sociale, încadrându-le în una şi aceiaşi categorie de fenomene ale naturii şi căutând să le dea o explicare unitară. Prin aceasta el se deosebea fundamental de modul cum consideraseră fenomenele morale filosofii dinaintea sa, după cari ele ar constitui un domeniu aparte faţă de acel al naturii. Potrivit punctului lor de vedere, filosofii căutaseră să dea moralei aspectul deosebit al unei *„ştiinţe normative"*, pe care l-a păstrat şi mai târziu la unii din reprezentanţii ei. Este drept că nu au lipsit cu totul şi înainte de Spencer încercări de a determina în mod obiectiv origina şi evoluţia ideilor morale, independent de preocuparea de a determina normele ideale de conduită morală a oamenilor şi binele absolut. Le găsim mai totdeauna la filosofii empirişti şi la cei materialişti. Ele erau însă lipsite de întemeerea ştiinţifică necesară. Spencer pentru prima oară a dat acestei cercetări asupra vieţii morale aspectul unei cercetări făcută în spiritul obiectiv al ştiinţei. In această idee, — că fenomenele vieţii morale a oamenilor se încadrează în categoria fenomenelor naturii, — şi în aplicarea ei, — care l-a dus la studiul lor obiectiv, — stă fără îndoială interesul şi valoarea operei sale. Ele le depăşesc în mod simţitor pe acelea ale restului operei sale filosofice prin contribuţia nouă pe care au adus-o.

Aşadar obiectul moralei este studiul obiectiv al vieţii morale a oamenilor. Dar în ce constă aceasta? Viaţa morală a oamenilor sau *moralitatea* lor, — cum se spune, — se reduce la *conduita* lor morală. Dar aceasta la rândul ei ce este? Observarea ne arată că ea nu constă decât într'o *activitate*, care are un anumit caracter, de a fi *bună* sau *rea*. Caracterul acesta al unei părţi a activităţii oamenilor, de a fi bună sau rea, îi este atribuit de mintea noastră după ideile pe cari şi le face despre binele şi răul moral. Intrebarea la care rămâne să răspundem este aşadar: care este origina ideilor morale şi în ce constau ele? Concluzia la care a ajuns Spencer în privinţa aceasta a fost că origina ideilor morale ale oamenilor este în sentimentele lor morale. Ideile morale

au într'adevăr la baza lor sentimente altruiste, — cum este ideea morală cea mai înaltă, aceea de justiţie. La rândul lor sentimentele altruiste nasc din sentimentele egoiste ale oamenilor.

Sentimentele egoiste sunt naturale atât oamenilor cât şi animalelor superioare. Viaţa sub toate formele pe cari le ia dealungul evoluţiei este stăpânită de instinctul fundamental al conservării. Sentimentele egoiste sunt manifertările fireşti ale acestui instinct. Pe treptele superioare chiar de evoluţie ale vieţii, când viaţa sufletească ajunge la oameni la un grad înalt de desvoltare, egoismul este încă stăpân. „Fiecare lucrează, spunea Spencer, ca şi când în afacerile vieţii ar trebui să se ţină socoteală în primul rând de binele personal".

Intrebarea care se ridică este: cum ajung oamenii dela egoismul natural la sentimentele altruiste, cari stau la temelia vieţii lor morale? Dacă observăm mai atent sentimentele altruiste ale oamenilor, vedem că origina lor este în sentimentul de simpatie. Iar simpatia ea însăşi are origina în viaţa colectivă a oamenilor.

Intr'un anumit înţeles sentimentele altruiste sunt tot aşa de naturale oamenilor ca şi sentimentele egoiste. Instinctul de conservare nu se mărgineşte numai la viaţa indivizilor, ci şi la viaţa speciei din care ei fac parte. La oameni, — ca de altfel la celelalte animale, — prima manifestare a acestui instinct sunt actele prin care este crescută progenitura. La animalele inferioare actele acestea sunt inconştiente. Altruismul conştient al oamenilor faţă de progenitura lor provine din acest altruism inconştient al animalelor inferioare. Viaţa de familie face puntea de trecere dintre acest altruism spre altruismul social. In deosebi mariajul monogamic, prin contitinuitatea şi intimitatea pe care a impus-o vieţii comune în familie, a contribuit mai mult la desvoltarea altruismului familial, şi prin acesta a altruismului social.

Odată constituită, viaţa socială a oamenilor a înlesnit desvoltarea mai departe a sentimentelor altruiste. Am arătat cum credea Spencer că au ajuns oamenii să adopte viaţa în comun, îndemnaţi de foloasele ei. Aici, în sânul colectivităţilor în cari trăiau, au ajuns ei să-şi formeze sentimentele lor altruiste sub impulsul simpatiei pe care o naşte în mod natural viaţa în comun în anumite condiţii. Nu numai la oameni, dar şi la orice alte specii de animale cari au o viaţă sufletească oarecare, când viaţa în comun este folositoare, dorinţa de a fi

împreună creşte din generaţie în generaţie prin însăşi obişnuinţa de a fi împreună. In acest chip naşte plăcerea pe care o oferă viaţa colectivă, — sentiment pregătitor al simpatiei sociale şi cu ea a sentimentelor altruiste. Altfel fără simpatie viaţa în comun nici nu ar fi posibilă prin atacurile cărora lipsa ei ar lăsa liberă acţiune. Cum însă simpatia ea însăşi nu se desvoltă decât prin viaţa în comun a oamenilor, întrebarea care se ridică este. cum este posibil să ia naştere viaţa colectivă şi simpatia, cât timp fiecare din ele, pentru a se produce, are nevoe de acţiunea celeilalte?

Răspunsul lui Spencer este că origina sentimentului altruist al simpatiei se găseşte într'o formă egoistă a simpatiei. Simpatia a început a exista cu ajutorul acestui sentiment, care a înlocuit-o un timp împiedecând de a se produce atacurile provocate de egoismul pur. La temelia lui stau patru categorii diferite de motive. In primul rând lucrează cu o putere deosebit de activă *frica de răzbunare*. Sentimentul acesta în societăţile primitive, unde nu există nicio regulă politică, religioasă sau socială, împiedică pe oameni, nu numai de a comite atacuri, dar şi de a-şi satisface dorinţele de îndată ce se manifestă, dacă satisfacerea se face în paguba altora.

Cu timpul, la acest sentiment se adaugă, pentru a lucra deasemenea ca o frână asupra egoismului, *frica dispreţului membrilor dezinteresaţi ai grupului*. Apariţia acestui sentiment este determinată de faptul că societatea începe să se apere în totalitatea ei. Indivizii cari o compun nu reacţionează numai când atacurile îi ating personal, ci şi atunci când le sufere alţii din grupul din care fac parte. Motivul acestei reacţiuni este lesne de recunoscut în nevoia pe care o are grupul social de a se menţine cu scopul apărării indivizilor, şi în imposibilitatea în care ar fi de a se menţine, dacă atacurile ar continua să se producă. Iată de ce, când atacurile continuă a se produce asupra grupului social — din afară de astădată — solidaritatea grupului social creşte în aşa măsură, încât interesul apărării individului cade pe planul al doilea, pentru a se ridica pe planul întâi interesul conservării grupului social. In felul acesta, ceeace fusese la început numai un mijloc, devine cu timpul scop. Această transformare nu se face altfel decât tot în interesul conservării individului, care nu mai este posibilă decât cu condiţia conservării grupului social. Iar această transformare în scop a ceeace fusese mijloc explică apariţia unor sentimente utile conservării gru-

pului social, — cum sunt curajul şi eroismul, — cari sunt împotriva conservării individuale. Solidaritatea grupului explică apariţia sentimentului de frică de dispreţul membrilor grupului.

Când grupul social începe a avea un şef de război, acesta dându-şi seama de interesul grupului social de a suprima atacurile produse în interiorul grupului pentru păstrarea integrităţii sale, el le pedepseşte, — ceeace determină apariţia unui nou frâu al egoismului, care este *frica de autoritatea politică.* Sentimentul de care e vorba constitue în viaţa morală născândă a oamenilor primitivi ceeace se chiamă *controlul politic.* Războiul implicând cooperare în anumite condiţii, de cari şeful devine conştient, aceste condiţii devin regule morale. Principala consecinţă a acestei influenţe este dispariţia vrăjmăşiilor din lăuntrul grupului social.

La autoritatea politică a şefului de război, când apar credinţele oamenilor în spirite, se adaugă *autoritatea religioasă,* a cărei acţiune se exercită prin mijlocirea *fricii de această autoritate.* Divinitatea care exercită controlul moral în chestie nu este la început decât spiritul şefului dispărut. Personalitatea lui devine, cu trecerea timpului, în imaginaţia fecundă a primitivilor, o zeitate din ce în ce mai temută. Exemplul faptelor pe cari legendele i le atribue şi pe cari indivizii le admiră determină formarea unui întreg grup de virtuţi sociale, cum ar fi bunăoară sacrificiul.

Multă vreme în viaţa oamenilor, nu numai necivilizaţi, ci şi în a acelora cari au atins un grad destul de înalt de civilizaţie, aceste patru categorii de frâne morale lucrează paralel. Spencer spunea că ele sunt timp îndelungat *coextensive.* In aceste mobile egoiste ale conduitei morale a oamenilor îşi are origina conştiinţa morală şi sentimentul altruist al simpatiei ca şi forma lui cea mai înaltă, care este *sentimentul justiţiei*

Aşadar, la origina sentimentelor morale găsim ceeace se poate chema *experienţele de utilitate.* Nu numai la oameni, ci şi la animale, şi nu numai la cele superioare, ci şi la cele inferioare, se observă în activitatea lor o subordonare constantă a motivelor unele faţă de altele. Iar această subordonare prezintă totdeauna şi pretutindeni acelaş caracter. Motivele imediate sunt subordonate motivelor îndepărtate. Când experienţa arată că satisfacerea unei nevoi, care constitue un motiv imediat de acţiune, nu se poate face decât cu o consecinţă neplăcută,

care constitue un motiv îndepărtat de acțiune, această satisfacere este împiedecată de a se mai produce, nevoia căutându-și altă cale de satisfacere. Când dimpotrivă unele acte produc rezultate bune pentru individul care le săvârșește, ele sunt repetate oricând ocazia se prezintă. Prin *experiențe de utilitate* Spencer înțelegea asemenea asociații automate, inconștiente între acte și consecințele lor bune sau rele, sau mai exact între reprezentările actelor și între sentimentele de plăcere sau de durere pe cari le produc. Aceste asociații sunt acele cari îndrumează conduita morală a oamenilor, până în momentul când, ajunși la o viață intelectuală mai desvoltată, ei trec dela sentimente la idei.

Hutton, într'un articol intitulat *A questionable Parentage for Morals*, a obiectat lui Spencer că morala nu poate avea origina într'un calcul interesat al consecințelor acțiunilor omenești, — la care filosoful englez a răspuns că nici nu a susținut aceasta. Prin *experiențele de utilitate*, cari stau la origina sentimentelor și a ideilor morale Spencer nu a înțeles experiențe și generalizări cu caracter intelectual, cum sunt acele cari stau la temelia formării ideilor, ci asociații între stări sufletești concrete, cari devenind automate exercită o acțiune deasemenea automată asupra activității. „Sursa ideilor morale, spunea Spencer, este în sentimente, iar a sentimentelor într'un gen particular de experiențe de utilitate, cari nu trebuesc confundate cu acele cari stau la temelia ideilor. Procesul nu este intelectual. Nu e vorba de experiențe raționale și generalizate conștient privind ceeace este folositor sau vătămător, cum crede Hutton".. Iar mai departe: „Descoperind că anumite acte provoacă mânia cu consecințele ei, primitivul nu mai poate gândi să le comită fără a-i veni în minte mânia ce rezultă și fără a simți teama ce urmează. El nu se gândește la utilitatea sau la inutilitatea actului în sine; ceeace-l reține este frica răului ce poate să urmeze. Acesta este înțelesul experienței de utilitate" [1]).

Pe calea unor asemenea experiențe, cari au pus în funcțiune sentimentele egoiste, a luat naștere prima formă a vieții morale și primele manifestări, — încă diferite de ceeace avea să fie, — ale *conștiinței morale*. La acest nivel de desvoltare morală a oamenilor s'au produs, în sânul vieții de familie și în sânul vieții colective, primele manifestări dezinteresate ale

---

1) *H. Spencer*, **La morale et les sentiments moraux**, în **Problèmes de Morale et de Sociologie tr. tr. Paris 1894. p. 55 și 60.**

simpatiei. care avea să producă mai târziu apariția unei noui forme de viață morală. Cum am arătat, simpatia este rezultatul vieții în comun a oamenilor. Sentimentul capabil a se desvolta numai odată cu viața în comun, a cărei continuitate o asigură, simpatia, până să se producă, a fost înlocuit de sentimentul egoist al fricii, sub multiplele lui forme. Dar și dupăce a apărut, simpatia a fost împiedecată a se desvolta de două categorii diferite de cauze, dintre cari unele subiective, iar altele obiective.

Cauza subiectivă care a împiedecat desvoltarea sentimentului altruist al simpatiei a fost slaba și anevoioasa desvoltare a inteligenței. Condițiunile esențiale de producere ale simpatiei sunt expresiunea naturală a sentimentelor și puterea de a o interpreta. Dacă sentimentele nu au căpătat putința de a se exterioriza, și dacă exteriorizările lor nu sunt înțelese, atunci simpatia nu se poate produce. Simpatia presupune. producerea unui sentiment corespunzător în conștiința unei ființe vii aceluia pe care îl trăește o alta. Aceasta nu se poate însă decât cu ajutorul puterii de reprezentare, care este o funcțiune a inteligenței. Puterea de reprezentare este aceea care, în lipsa cauzelor directe ale unui sentiment, poate să-l producă totuși prin reprezentarea acelor cauze și a efectelor pe cari ele le produc în mod obișnuit. Funcțiune a inteligenței însă, puterea de reprezentare atârnă de gradul ei de desvoltare. In asemenea condițiuni, se înțelege că lipsa de desvoltare a inteligenței este o piedică pentru desvoltarea sentimentului simpatiei. *Gradul și întinderea simpatiei atârnă de claritatea și de întinderea reprezentării,* spunea Spencer. *Creșterea inteligenței este deci o condiție a simpatiei. Din acest motiv al lipsei lor de inteligență, animalele cari trăesc în cete, cum sunt erbivorele, sunt lipsite de simpatie. In schimb câinele, care datorită felului său de viață este mai inteligent, este mai accesibil sentimentului simpatiei. La oameni chiar, slaba desvoltare a simpatiei, cu tot gradul lor înalt de sociabilitate și cu relațiile domestice cari îi sunt favorabile, se datorește în bună parte încetei desvoltări a puterii de reprezentare*[1]*)*.

Cu toate acestea Spencer credea că puterea de reprezentare mai desvoltată nu presupune o simpatie mai desvoltată la rândul ei, dacă cel ce o posedă nu a simțit aceleași stări.

1) *H. Spencer,* Principii de Psihologie. § 527 și 530.

Fiecare sentiment altruist de simpatie presupune sentimentul egoist corespunzător ca un factor absolut necesar. Suferinţa foamei bunăoară nu poate fi trăită prin simpatie decât de cine a trăit-o mai întâi ca sentiment egoist. Iată dece spunea Spencer că *sentimentele altruiste sunt excitaţii simpatice ale emoţiilor egoiste* [1].

Cauza obiectivă care a împiedecat desvoltarea simpatiei a fost viaţa de pradă pe care au trăit-o oamenii până nu demult. Dacă lipsa inteligenţei a fost în desvoltarea simpatiei o cauză negativă, viaţa de pradă a societăţilor omeneşti necivilizate a împiedecat desvoltarea simpatiei lucrând ca o cauză pozitivă. In societăţile în cari starea de răsboi este obişnuită simpatia nu numai că nu găseşte un teren prielnic spre a se desvolta, dar sentimente agresive contrarii simpatiei se desvoltă în mod permanent. Şi cum starea aceasta a durat atât de mult în trecutul omenirii fără să înceteze nici până în prezent în mod definitiv, se înţelege că simpatia a întâmpinat o piedică constantă în desvoltarea ei şi continuă să o întâmpine, deşi într'o formă mult scăzută.

Nici una însă nici cealaltă din aceste cauze cari au împiedecat desvoltarea simpatiei nu au o acţiune continuă. Dimpotrivă acţiunea lor este accidentală şi trecătoare. Inteligenţa şi cu ea puterea de reprezentare a oamenilor se desvoltă necontenit, aşa încât cu timpul, din cauză negativă care împiedecă desvoltarea simpatiei, ea ajunge să devină o cauză pozitivă de desvoltare a ei. Tot astfel organizarea militară şi războinică a societăţilor omeneşti se transformă cu timpul într'o organizare industrială şi paşnică, înlesnind în modul acesta ca o cauză pozitivă de împiedecare a simpatiei să fie înlocuită cu o cauză pozitivă de desvoltare a ei.

Odată cu aceste transformări fundamentale ale factorilor sentimentelor morale se produc şi transformări fundamentale în sentimentele morale ele însele. De unde până în acest moment cauzele cari călăuzesc conduita morală a oamenilor sunt rezultate indirecte ale ei, — cum sunt motivul social, motivul politic sau motivul religios, — cauzele cari o orientează din acest moment înainte sunt rezultatele ei directe. Aceste ultime cauze constituesc *motivul moral* al conduitei. Acest motiv este o apariţie târzie în viaţa sufletească a oamenilor, şi multă vreme îşi exercită acţiunea în acelaş timp cu celelalte motive.

---

1) *Ibidem.* § 527 şi 530.

In locul reprezentării consecinţelor întâmplătoare a actelor, pe care o cuprind celelalte, el cuprinde reprezentarea rezultatelor lor necesare şi naturale.

Autoritatea motivului moral stă în *sentimentul datoriei*, care nu cuprinde numai direcţiunea în care trebue să se orienteze conduita, ci şi puterea de constrângere care îi dă imuplsul. Acest sentiment naşte printr'un fel de generalizare fiind un sentiment abstract. Amândouă elementele pe cari le cuprinde şi cari îi constituesc esenţa nasc din eliminarea a tot ceeace cuprind deosebitor celelalte motive ale conduitei: social, politic şi religios, şi din păstrarea a ceeace cuprind comun.

Motivul moral a căpătat cu timpul o superioritate crescândă faţă de celelalte a căror acţiune a scăzut treptat. Sentimentul de obligaţie însă sau de constrângere, care-l însoţeşte este trecător. Cu timpul împlinirea îndatoririlor morale nu se mai face prin constrângere, ci din plăcere. Cel puţin, dacă aceasta nu se întâmplă încă în prezent, se va întâmpla desigur în viitor. In general actele îndeplinite de fiinţele vii la început din constrângere, devin cu timpul un isvor de plăcere. Acelaş este cazul conduitei morale a oamenilor. Când transformarea se va produce, sentimentele morale vor conduce oamenii totaşa de spontan, cum fac azi sensaţiile.

Alcătuirea din prezent a vieţii sociale impune individului să respecte existenţa altora, dar uneori este chemat să o disprețuiască pe a acelora cari aparţin altor societăţi. Se înţelege că o asemenea stare socială, care produce un amestec de sentimente egoiste şi altruiste, împiedecă desvoltarea desăvârşită a conştiinţei morale. Când starea de război va dispărea cu totul, nimic nu va mai sta în calea desvoltării plăcerilor simpatice, cari vor fi căutate spontan. In acest stadiu, conştiinţa morală va atinge treapta cea mai înaltă de desvoltare. Iar sentimentul care îi va sta la temelie va fi acel al *justiţiei*.

Acest sentiment naşte din nevoia cooperării şi din condiţiunea fundamentală pe care ea o impune, când ia forma diviziunii muncii, şi care este respectarea convenţiilor şi proporţia dintre servicii şi beneficii. Inlăturarea atacurilor este condiţiune necesară a vieţii sociale, — dar nu singura. Pentru ca viaţa în comun a oamenilor să aibă un înţeles, trebue ca ei să-şi aducă servicii reciproce. In organizarea militară aceste servicii iau mai ales forma apărării. In organizarea industrială aceste servicii iau mai ales forma cooperării. La început cooperarea este complect omogenă, — ceeace înseamnă că oamenii

îşi fac aceleaşi servicii în cantitate şi calitate. Cu apariţia diviziunii muncii, cooperarea devine eterogenă. In acest stadiu de desvoltare, ea face necesară stabilirea convenţiei la temelia căreia stă recompensarea proporţională a serviciilor. In această formă a cooperării îşi găseşte origina întâi sentimentul de justiţie şi apoi ideea de justiţie.

Dar justiţia nu are numai acest înţeles de dreptate, ci şi de supunere faţă de legislatorul uman sau divin. Acesta este înţelesul cuvântului până în timpurile moderne. Iată dece măsura a ceeace este just şi injust nu a fost aceeaşi totdeauna şi pretutindeni. Este îndeobşte cunoscută deosebirea aceasta în diferitele societăţi omeneşti. Ea se explică prin aceea că ideea de justiţie rămânând totdeauna în acelaş înţeles de supunere faţă de legiuirile morale, ele diferind înlăuntrul diferitelor societăţi după gradul lor de desvoltare, s'a schimbat şi conţinutul ideii de justiţie. Nu se poate tăgădui totuşi că aceste criterii multiple ale justiţiei au avut numeroase elemente comune, şi încă nu din cele mai puţin însemnate. Ele se grupează mai ales în jurul principiului utilităţii, care călăuzeşte în mod suveran viaţa morală a oamenilor.

In forma ei ultimă de evoluţie, ideea de justiţie cuprinde două elemente, dintre cari unul pozitiv şi unul negativ. Elementul ei pozitiv afirmă libertatea fiecărui om, libertatea egală, care este legea morală supremă. Iar elementul ei negativ limitează această libertate la respectul libertăţii celorlalţi. Cu alte cuvinte ideea justiţiei implică libertatea deplină şi egală a fiecărui om cu rezerva respectării libertăţii celorlalţi. Corolariile acestei formule generale a ideii de justiţie sunt: dreptul la integritatea fizică, libertatea de a se mişca şi deplasa, dreptul la folosinţa mediilor naturale, dreptul de proprietate corporală şi incorporală, dreptul de a dărui şi de a lăsa prin legat, dreptul de a schimba şi de a face angajamente, libertatea muncii, libertatea credinţei şi a cultului, libertatea cuvântului şi a scrisului. In societăţile grosolane, spunea Spencer, guvernanţii impietează asupra acestor libertăţi. Timpurile moderne însă nu cunosc asemenea atingeri la libertăţile conforme ideii de justiţie. Totuşi, în starea actuală de lucruri, nu numai în regimurile politice autoritare, dar şi în cele zise sau pretinse democratice, lucrurile par a se petrece mai degrabă ca în *societăţile grosolane*.

Dar o societate nu a atins desăvârşirea, când justiţia

s'a instalat în mijlocul ei, — fie și sub forma cea mai perfectă. Oamenii ar suferi, dacă nu și-ar aduce, — cel puțin uneori, — servicii gratuite. Iată dece *binefacerea* trebue să se adauge justiției. Ea este aceea care dă la lumină adevăratele sentimente altruiste. Această formă a altruismului însă nu trebue să depășească o anumită limită, care reprezintă un compromis între egoism și altruism. Altruismul pur ca și egoismul pur este dăunător vieții sociale. Despre ultimul nu încape îndoială. El ar duce la războiul universal și la disoluția socială. Cât despre cel dintâi, dacă s'ar produce, ar face ca indivizii, prin dezinteresul prea mare față de ei înșiși, să sufere, și viața socială să degenereze. Purul altruism se distruge astfel pe sine. Compromisul care trebue să se producă în mod necesar ia forma altruismului utilitar și constitue un amestec armonic de egoism și altruism. Moraliștii au condamnat egoismul total și definitiv. Viața însă, arătându-se mai prudentă, deși s'a îndreptat în evoluția ei spre altruism, nu a părăsit totuși niciodată un grad oarecare de egoism.

S'a susținut că morala lui Spencer ar fi o *morală utilitaristă*. Adevărul este, — cum am mai spus — că Spencer nu a formulat un sistem de morală după modelul celor de până la el, ci a căutat numai să determine origina și evoluția sentimentelor și ideilor morale. Iar răspunsul a fost, — cum am arătat, — că ea este naturală. Plăcerea este aceea care orientează conduita morală din punct de vedere practic. utilitatea din punct de vedere teoretic. De aici nasc mai întâi sentimentele morale, și din ele ideile morale. Așadar Spencer a susținut în morală o teorie evoluționistă. Cu această contribuție, el nu poate fi considerat un utilitarist. Că doctrina utilitaristă poate fi pusă în acord cu teoria sa evoluționistă, a recunoscut-o el însuși [1]), dar este altă chestiune. Iată dece Spencer a recunoscut în termeni expreși că accepta utilitarismul. A făcut însă rezerva că acceptă nu acel utilitarism empiric curent, care nu recunoaște ca îndreptar al conduitei decât generalizări empirice, ci un utilitarism rațional, care deduce din legile generale ale vieții și din condițiunile existenței ce feluri de acțiuni trebue în mod necesar să tindă a produce fericirea sau nefericirea, deducțiile ei devenind regule de conduită [2]).

1) Principii de Psihologie, Vol. II., § 531.

2) *Spencer*, La Morale et les Sentiments moraux, in Problèmes de Morale et de Sociologie, tr. fr. Paris 1894 p. 51.

Incheere.

Intr'un articol asupra *Primelor Principii* publicat în *Revue des Deux Mondes* Auguste Laugel l-a înfăţişat pe Spencer ca fiind un pozitivist şi prin urmare un adept al lui *Auguste Comte*. Pentru a înlătura această apreciere, pe care o considera neîntemeiată, filosoful englez a scris un mic studiu întitulat *Dece mă despart de Auguste Comte*, pe care l-am mai pomenit.

In acest studiu Spencer nu mergea până la afirmarea contrarie aceleia a lui Laugel, că ideile sale filosofice nu ar avea nimic comun cu ideile filosofice ale lui Comte. Punctele esenţiale asupra cărora se considera de acord cu întemeetorul pozitivismului francez erau următoarele: 1) Că orice cunoştinţă vine din experienţă; cu deosebirea că ele însele au născut prin experienţă; 2) Că orice cunoştinţă este relativă şi nu atinge decât fenomenele; înfine 3) Credinţa că legile naturii sunt invariabile.

Aceste idei însă, — spunea Spencer în studiul la care ne referim, — asupra cărora sunt de acord cu filosoful francez, nu constituesc o descoperire a sa personală. Ele sunt ideile pe cari le au azi cei mai mulţi dintre reprezentanţii ştiinţei şi ai filosofiei. De unde conchidea că faptul că le admite nu poate să facă din el un adept al niciunuia din aceştia, şi cu atât mai puţin al lui Comte, care nu are meritul de a le fi conceput primul.

In ce priveşte restul, Spencer credea că diferenţele dintre concepţiile sale şi acele ale filosofului francez sunt radicale. In deosebi el a stăruit asupra punctului de vedere personal pe care l-ar avea în problema factorilor evoluţiei morale. Comte credea că progresul inteligenţei determină progresul moral al oamenilor. Spencer susţinea în studiul de care ne ocupăm că după el factorul *imediat* al evoluţiei morale ar fi sentimentele, nu ideile. In realitate în privinţa aceasta deosebirea este mai mică decât credea Spencer. Cauza imediată a progresului moral al oamenilor rămâne, după el, într'adevăr, în sentimente. Progresul sentimentelor însă — cum am arătat — este după propria sa părere determinat de progresul inteligenţei.

Adevărata diferenţă dintre Spencer şi Comte rămâne în legătură cu problema cunoaşterii. Comte a nesocotit problema existenţei lumii suprasensibile, ca fiind o problemă de metafizică şi ca reprezentând astfel un stadiu înapoiat de desvoltare

al minţii omeneşti. In deosebire de el, Spencer a susţinut existenţa lumii suprasensibile dându-i numele de necondiţionat şi de incunoştibil, şi a căutat să-i determine natura afirmând că este o forţă omniprezentă. Altfel atât pozitivismul lui Comte cât şi evoluţionismul lui Spencer au la temelie acelaş empirism agnostic, — aşa încât nici din punctul de vedere al problemei cunoaşterii deosebirea nu este atât de radicală, cât pare la prima vedere.

Dacă voim să caracterizăm concepţia filosofică a lui Spencer, trebue deci să spunem că din punct de vedere epistemologic este un empirism agnostic şi realist, din punct de vedere ontologic un monism al forţei, iar din punct de vedere cosmologic un mecanism evoluţionist. Cu alte cuvinte în problema cunoaşterii Spencer a susţinut că origina cunoştinţelor noastre este în activitatea simţurilor, că obiectul cunoaşterii are existenţă independentă de subiectul cunoscător, iar valoarea ei de adevăr este relativă; în problema naturii existenţei el a susţinut că ceeace există în realitate este o forţă omniprezentă; iar în problema universului a susţinut că universul în starea lui actuală a luat naştere prin transformări lente determinate de legile mecanice ale naturii. La temelia tuturor acestor teorii stă în concepţia lui Spencer ca o idee unificatoare a sistemului său filosofic ideea evoluţiei.

FILOSOFIA GERMANĂ

Materialismul german.

In istoria filosofiei, materialismul german dela jumătatea secolului trecut se bucură de o situaţie specială, — nu însă privilegiată. Ea constă mai întâi în aceea că nu este luat totdeauna în considerare, aşa ca şi când n'ar fi o concepţie filosofică. Ea constă apoi în aceea că atunci când este luat în considerare i se arată un interes mult mai redus decât se arată celorlalte concepţii filosofice. Infine — ceeace este mai caracteristic — deasemenea atunci când este luat în considerare, este aproape totdeauna criticat, deşi nu se procedează în acelaş fel cu celelalte concepţii, cari — din nefericire — sunt cel puţin totatât de criticabile. Iar obiecţiunea care i se aduce cel mai adesea este lipsa de originalitate şi de adâncime, aşa ca şi când acestea ar fi obiectivele filosofiei, nu adevărul.

Credem că un asemenea regim nu are nicio justificare. Materialismul este o concepţie filosofică aşa cum sunt toate celelalte, — şi nu vedem dece ar fi respins ca o teorie „nefilosofică" sau, când este totuşi luat în considerare, nu ar fi expus cu obiectivitatea cu care sunt expuse în general celelalte concepţii filosofice, şi pe care este ţinut să o păstreze istoricul filosofiei. Tratamentul la care este supus şi criticele cari i se aduc scot la iveală o înţelegere greşită atât a filosofiei cât şi a istoriei sale. Filosofia nu este chestiune de profunzime — ca să nu zicem de obscuritate — sau de originalitate, ci de adevăr; iar rolul istoriei sale nu este de a reproduce numai unele din concepţiile filosofice ale trecutului lăsând la o parte sau criticând pe altele, ci de a le reconstitui şi explica pe toate cu egal interes şi obiectivitate.

Dar materialismul are pentru mulţi reprezentanţi ai filosofiei şi pentru toţi reprezentanţii credinţelor religioase câte ceva deosebit de supărător. Pentru cei dintâi concepţia în chestie face din capul locului fără sens o serie întreagă de consideraţii la cari filosofii de-o anumită categorie ţin totuşi foarte mult. Materialismul este o concepţie ontologică sau — ceeace este acelaş lucru — metafizică din categoria monismelor substanţei. Iar substanţa unică a cărei existenţă o recunoaşte în univers este materia. Din punct de vedere cosmologic materialismul şi-a asociat totdeauna o concepţie mecanistă, explicând naşterea universului prin legile mişcării. Infine, din punctul de vedere al problemei cunoaşterii, materialismul şi-a asociat — în epoca modernă şi contemporană cel puţin — o concepţie empiristă, după care origina cunoştinţelor noastre este în activitatea simţurilor. Cu o asemenea concepţie de bază şi cu asemenea teorii asociate nu este anevoe de recunoscut că materialismul nu poate fi *în vederile* multora dintre reprezentanţii filosofiei, cari ţin să o păstreze pe un plan mai ridicat, chiar dacă el nu corespunde cu acel al adevărului. Empirismul în deosebi, care este legat de materialism, face din capul locului lipsite de fundament toate consideraţiile speculative în mijlocul cărora cei mai mulţi dintre reprezentanţii filosofiei se simt nespus de bine. Deasemenea pentru reprezentanţii credinţelor religioase materialismul nu poate fi o concepţie care să convină. Religiile admit existenţa spiritului, pe care materialismul o tăgădueşte, iar ele admit în univers existenţa scopurilor, pe cari materialismul le neagă. Iată dece materialismul nu ar putea să fie pe plac nici unora nici altora. Prin aceasta se explică atitudinea ostilă care s'a luat totdeauna împotriva-i şi regimul special la care a fost supus în deosebi în istoria filosofiei.

Materialismul german dela mijlocul secolului trecut — de care urmează să ne ocupăm în capitolul acesta — a apărut atât ca o reacţiune împotriva exagerărilor la cari ajunsese filosofia germană idealistă din prima jumătate a secolului al XIX-lea cât şi ca o consecinţă a progreselor realizate de cercetarea ştiinţifică. Evoluţionismul în deosebi, sub forma în care apăruse în astronomie, în geologie şi în biologie, explicând apariţia atât a corpurilor organice cât şi a fiinţelor vii prin transformări lente conforme cu legile generale ale naturii, îndrepta mintea cercetătorilor spre o explicare mecanistă a universului, care nu se putea da decât pe baze materialiste.

La aceeaş concepţie duceau studiile ştiinţifice privitoare la natura vieţii sufleteşti în psihologie şi a vieţii în general în biologie. In cadrul acestor cercetări viaţa sub toate formele ei apărea ca o funcţiune a **materiei în general,** — **ceeace ducea** în mod direct la o metafizică materialistă.

Dintre reprezentanţii acestei concepţii primul care trebue menţionat este Carl Vogt. Vogt s'a născut în 1817 la Giessen, unde a studiat medicina şi unde a şi devenit profesor în 1847. Luând parte însă la turburările politice din 1848-49, a pierdut catedra. Timp de trei ani, el a trăit apoi ca simplu particular, până în 1852, când a fost chemat la catedra de zoologie dela universitatea din Geneva.

Inainte de a deveni profesor la universitatea din Giessen, Vogt a publicat celebrele sale *Scrisori fiziologice*, între anii 1845-47, în cari a încercat să arate că viaţa sub toate formele ei este reductibilă la fenomenele fizico-chimice ale materiei în general. O asemenea teorie asupra vieţii, care se înfăţişa ca o explicaţie ştiinţifică, era în realitate concepţia materialistă expusă dintr'un punct de vedere mai restrâns. Vogt nu era filosof şi deaceea nu a simţit nevoia să pună problema care-l interesa pe teren filosofic. Totuşi soluţia la care s'a oprit nu a întârziat a lua caracterul filosofic pe care îl implica.

La schimbarea aceasta au contribuit într'o largă măsură discuţiile din sânul congresului naturaliştilor germani ţinut la Göttingen în 1854, la care a asistat şi Vogt. Printre comunicările făcute la acest congres a fost şi aceea a lui Rudolf Wagner intitulată: *Asupra creaţiei omului şi a substanţei sufletului.* Wagner a căutat să arate că concepţia transformistă, care începuse să-şi facă loc în biologie, nu înlătură ideea creaţiei omului de către Dumnezeu, dupăcum cercetările ştiinţifice întreprinse asupra vieţii nu duc la concluzia că sufletul nu ar avea o existenţă substanţială. El era aşadar împotriva concluziilor materialiste cari se scoteau din cercetările întreprinse în biologie în timpul său.

Intr'o scrisoare către Dressler, Beneke numise concepţia lui Rudolf Wagner „o simplă credinţă de cărbunar". Iată dece Vogt a întitulat *Credinţă de cărbunar şi Ştiinţă* (Köhlerglaube und Wissenschaft) scrierea polemică în care a căutat să combată părerile acestuia. Transformismul, la care aderase nu cu mult înainte, era pentru el o teorie care înlătura ca puerilă şi falşă credinţa că omul a fost creat de Dumnezeu, iar ideea că sufletul ar avea o existenţă substanţială independentă de

corpul material nu găsea niciun sprijin în nouile cercetări ştiinţifice întreprinse asupra vieţii. Cu aceasta Vogt dădea ideilor sale caracterul general al unei concepţii filosofice. Totuşi scrierile sale nu reprezintă în privinţa aceasta decât un început — şi încă foarte modest. Adevăratul aspect filosofic al concepţiei l-a scos în evidenţă pentru prima oară în epoca de care ne ocupăm Moleschott.

Jacob Moleschott s'a născut în Olanda, în 1822. A studiat un timp medicina la Utrecht dând apoi docenţa în fiziologie şi antropologie la Heidelberg. Aici a publicat lucrarea sa celebră *Circulaţia Vieţii* (Der Kreislauf des Lebens, physiologische Antworten auf Liebigs chemische Briefe. Mainz 1852) în care susţinea concepţia materialistă cu corolarul ei epistemologic al empirismului şi cu corolarul ei cosmologic mecanismul. Din cauza atacurilor cari s'au pornit în contra lui pentru ideile sale materialiste, Moleschott a părăsit Heidelbergul. In 1856, el a devenit profesor la Zürich, iar mai târziu la Turin şi Roma, unde a şi murit în 1893. Un an după moartea sa a apărut schiţa autobiografică întitulată *Pentru Prietenii mei* (Für meine Freunde, Lebenserinnerungen, Giessen 1894).

Moleschott a făcut studii de medicină şi de biologie şi a profesat în deosebi fiziologia. El era dar un om de ştiinţă în toată accepţiunea cuvântului. Totuşi interesul său pentru probleme cu un caracter mai general l-a făcut să se avânte şi el în disputa care se iscase în timpul său în jurul materialismului. El a luat în deosebi atitudine împotriva ideilor pe cari le expusese chimistul german *Liebig* în *Scrisori de Chimie*. Impotriva concepţiilor tradiţionaliste pe cari le susţinea acesta, Mateschott a afirmat cu tărie concepţia materialistă cu toate consecinţele ei de ordin teoretic.

Din punct de vedere metafizic — ceeace constitue ideea fundamentală a materialismului — Moleschott nu era totuşi un materialist în adevăratul înţeles al cuvântului. Materialismul admite că în univers există o singură substanţă care explică toate fenomenele din natură şi care este materia. Moleschott credea totuşi că fenomenele există şi că toate sunt de natură materială. Iată dece el nu se numea materialist decât în opoziţie cu spiritualismul, — întrucât nu admite existenţa spiritului. Altfel el era un fenomenist. Nu există o esenţă a lucrurilor, spunea Moleschott, în afara proprietăţilor pe cari le cunoaştem cu ajutorul simţurilor. Iar aceste proprietăţi ale lu-

crurilor sunt aşa cum le percepem. De aici rezultă pentru el că noi cunoaştem realitatea aşa cum este.

Materia nu este deci pentru Moleschott ceva deosebit de ceeace percepem cu simţurile şi care este în acelaş timp fenomen şi lucru în sine. Cu alte cuvinte ceeace percepem cu simţurile este tot ceeace există. Viaţa şi fenomenele sufleteşti sunt funcţiuni ale materiei. Ele se produc în anumite condiţiuni de organizare a ei, realizate după legile generale ale naturii. Sufletul este aşadar un produs al funcţiunilor creerului. Gândirea ea însăşi este un asemenea produs. Aşadar în realitate materia singură există, dar nu ca substrat substanţial necunoscut al fenomenelor din natură, ci ca realitate concretă, aşa cum o cunoaştem cu ajutorul simţurilor. Fenomenele ei sunt produsul forţei pe care o posedă şi care este inseparabilă de ea. Atât materia cât şi forţa, care este o proprietate a ei, sunt nepieritoare.

Din punct de vedere cosmologic Moleschott a susţinut un mecanism care nu cunoştea nicio excepţie. Totul se explică în natură prin legile materiei şi ale forţei. Iar aceste legi sunt absolut invariabile. „Legea naturală, spunea el, este expresiunea cea mai strictă a necesităţii".

Infine, ca un materialist consecvent, Moleschott era din punct de vedere epistemologic empirist. El credea aşadar că toate cunoştinţele noastre au origina în activitatea simţurilor. Orice cunoştinţă şi orice adevăr, spunea el, vine dela simţuri. Iată dece el credea că ştiinţa şi filosofia trebuesc întemeiate pe experienţă. Şi întrucât simţurile sunt la temelia experienţei, el credea mai departe că progresul ştiinţei şi al filosofiei atârnă de gradul de perfecţionare al simţurilor.

Cu mai multă competenţă şi cu mai multă autoritate au susţinut materialismul în aceiaşi epocă Czolbe şi Dühring, doi gânditori de o ţinută mai deosebită. Opera lor filosofică a avut mai puţin răsunet decât scrierile celorlalţi reprezentanţi ai materialismului german, deşi era de o valoare teoretică incontestabil superioară prin întemeerea mai largă pe care o da concepţiei.

Primul dintre aceştia, Heinrich Czolbe, s'a născut la Danzig în 1819. Ca şi ceilalţi reprezentanţi ai materialismului de cari ne-am ocupat până acum, el a făcut studii de medicină şi dela aceste studii a ajuns la filosofie, spre care interesul său s'a îndreptat de timpuriu. O influenţă deosebită a exercitat asupra sa Lotze, care în explicarea fenomenelor biologice înlătură

ideea supranaturală a unei forţe vitale. Pornind de aici, Czolbe a ajuns la concepţia sa materialistă, care poartă numele de naturalism. Ea constă în aceea că înlătură ideea de supranatural, nu numai din explicarea fenomenelor biologice sau psihologice, ci din explicarea întregii lumi. Czolbe a arătat unele tendinţe spre o asemenea concepţie pentru prima oară în dizertaţia sa inaugurală, ţinută la Berlin 1844, *Asupra Principiilor Fiziologiei*, în care căuta să dovedească insuficienţa explicării fenomenelor vitale prin forţe supranaturale.

Mai târziu, după 11 ani, când polemicele în jurul materialismului erau în plină desfăşurare, Czolbe a publicat *Noua expunere a sensualismului* (Neue Darstellung des Sensualismus. Leipzig 1855). Prin sensualism el nu înţelegea însă numai acel gen de empirism consecvent pe care îl susţinuse cu un secol înainte Condillac. Sensualismul era pentru filosoful german un materialism în adevăratul înţeles al cuvântului, cu toate consecinţele lui cosmologice şi epistemologice.

Aşadar în lucrarea de care e vorba Czolbe susţinea că totul se reduce în univers la materie şi la mişcarea ei. Sufletul nu este decât o funcţiune a sistemului nervos ca toate celelalte funcţiuni ale organismului. Existenţa lui substanţială nu poate fi admisă, fiindcă nu se poate întemeia pe nimic. Pe baza unei asemenea concepţii metafizice Czolbe întemeia empirismul sau sensualismul său. Toate cunoştinţele noastre împreună cu pretinsele facultăţi ale spiritului sunt produsul activităţii simţurilor şi a sistemului nervos. In afara simţurilor nu există niciun mijloc de a căpăta cunoştinţe.

Czolbe era aşadar un empirist convins. Empirismul său nu a luat însă forma dogmatică pe care o luase la ceilalţi reprezentanţi ai materialismului. Conştient de insuficienţa cunoştinţelor ştiinţifice din timpul său, el şi-a expus ideile filosofice nu ca pe nişte adevăruri definitive, ci ca pe nişte simple supoziţii cu un grad oarecare de probabilitate în sprijinul lor. In deosebi credea că trebue să ne impunem rezerve în afirmările noastre, când este vorba să construim o concepţie despre lume, — ceeace pentru mijloacele de cari dispuneau oamenii pe atunci, i se părea o încercare plină de îndrăsneală.

Dela această atitudine rezervată Czolbe a ajuns în cele din urmă să părăsească ideile sale materialiste. Empirismul nu l-a părăsit niciodată. Concepţiile sale ontologice însă au suferit cu timpul serioase schimbări. In scrierea publicată în 1865 sub titlul *Limitele şi origina cunoaşterii omeneşti* (Die

Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss im Gegensatze zu Kant und Hegel, naturalistisch teleologische Durchführung des mechanischen Princips. Jena und Leipzig 1865), Czolbe nu mai era un adept al materialismului, întrucât alături de materia moartă el recunoştea în univers existenţa unui suflet cosmic a cărui origină nu poate fi pusă în activitatea materiei. El credea aşadar că în afara lumii materiale există una spirituală. Totuşi nici această nouă concepţie nu a susţinut-o ca pe un adevăr în afară de orice îndoială, ci ca pe o ipoteză mai probabilă decât aceea materialistă. Fenomenele cari se produc în natură, spunea el, pot căpăta diferite interpretări. Acestea pot avea fie un caracter mecanist şi materialist, fie unul teleologic şi spiritualist, fără a ne abate dela cerinţele logicei. Dacă ne declarăm pentru una sau pentru alta din aceste interpretări, o facem nu pentrucă ne impune ştiinţa, ci fiindcă ne îndeamnă dispoziţiile noastre sufleteşti să o facem.

De aici nu rezultă însă pentru Czolbe că trebue să rămânem într'o totală incertitudine sau că ar trebui să credem în valoarea relativă de adevăr a tuturor teoriilor fără deosebire. Pe deasupra tuturor interpretărilor cari sunt deopotrivă de întemeiate trebue să admitem, întrucât faptele ne-o impun, că este imposobil să explicăm lumea printr'un principiu unic, aşa cum fac fie materialiştii, fie spiritualiştii. Intrucât viaţa şi spiritul nu le putem reduce la materie, trebue să admitem în natură existenţa mai multor elemente constitutive ale ei. Prin acestea rămâne să înţelegem categorii de lucruri pe cari nu le putem analiza, nici reduce. Atari elemente ireductibile sunt atomii pentru materia moartă, forţele organice pentru fiinţele vii şi elementele psihice pentru viaţa sufletească. Mai departe, aceleaşi fapte ne impun să admitem că între aceste elemente ale naturii există o acţiune reciprocă, şi că ea se exercită în natură în vederea realizării unui scop general, care constă în armonia naturii. In acest fel Czolbe a ajuns din punct de vedere ontologic la un pluralism, iar din punct de vedere cosmologic la un finalism.

In scrierile sale ulterioare Czolbe a mers mai departe apropiindu-se de panteismul lui Spinoza. El a ajuns astfel să conceapă spaţiul gol ca pe o bază substanţială a lumii de o natură apropiată de aceea a substanţei lui Spinoza. Dar el n'a mai avut timpul necesar să-şi desvolte până la capăt aceste idei ale sale, fiindcă moartea l-a surprins, reflectând

încă asupra lor, în 1873, la Königsberg, unde trăise ca medic primar al oraşului. In afara scrierilor cu caracter general filosofic el dăduse în timpul vieţii scrieri deasemenea filosofice, dar cu un caracter mai particular. Una dintre acestea era aceea intitulată *Matematica ideal al oricării alte cunoaşteri* (Din Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntnisse în Zeitschrift für exakte Philosophie. 1866), în care susţinea că matematica trebue să servească drept fundament oricării cunoaşteri şi trebue să fie idealul pe care să-l urmărească orice ştiinţă. Deşi era empirist, Czolbe dădea aşadar cunoaşterii matematice o valoare deosebită. O alta din scrierile de cari vorbeam este aceia intitulată *Principii ale unei teorii extensionale a cunoaşterii*. (Grundzüge einer extensionalen Erkenntnistheorie. Herausgegeben von Ed. Johnson 1875), care a apărut postum şi care reprezintă o parte dintr'o lucrare mai întinsă inedită. Aici Czolbe susţinea că nu numai atomii sunt întinşi, ci şi sensaţiile. Şi atomii şi sensaţiile sunt în realitate deopotrivă porţiuni ale spaţiului. Deosebirea constă în aceea că atomii sunt porţiuni de spaţiu străbătute de soliditate, pecând sensaţiile sunt porţiuni de spaţiu străbătute de conştiinţă. Plecând de aici el a susţinut caracterul spaţial al tuturor stărilor sufleteşti. Punctul acesta de vedere era al unei psihologii extensionale, opusă psihologiei punctualiste care tăgăduia caracterul spaţial al stărilor sufleteşti.

Cel de al doilea dintre reprezentanţii materialismului despre care vorbeam mai sus, Eugen Dühring, s'a născut la Berlin în 1833. El a făcut studii de drept la Berlin, şi apoi a intrat în magistratură. Intre anii 1864 şi 1877, a fost privatdocent la universitatea din Berlin. Pronunţând acuzări severe împotriva colegilor săi dela universitate, i s'a luat dreptul de a mai ţine cursuri.

Dühring nu a fost numai filosof, ci şi economist. Opera sa filosofică cuprinde un număr mare de lucrări, dintre cari cele mai importante sunt: *Despre timp, spaţiu, cauzalitate şi despre logica analizei infinitesimale* (De tempore, spatio, causalitate atque de analisis infinitesimalis logica. Berlin 1861), în care Dühring a luat atitudine împotriva apriorismului kantian susţinând că timpul, spaţiul şi cauzalitatea nu sunt forme subiective ale cunoaşterii, ci reprezintă realităţi obiective. Au urmat apoi *Dialectica naturală, nouă întemeere a ştiinţei şi a filosofiei* (Natürliche Dialektik, neue Grundlegung der Wissenschaft und Philosophie. Berlin 1865), *Logică şi teorie a*

ştiinţei (Logik und Wissenschaftsheorie, Leipzig 1878) şi *Filosofia realităţii(* (Wirklichkeitsphilosophie. 1895), în care şi-a desvoltat ideile sale filosofice. In afara lor Dühring a mai publicat o serie de lucrări deasemenea cu caracter filosofic, dar cari au mai puţină importanţă pentru determinarea concepţiei sale materialiste. Ele sunt: *Valoarea Vieţii* (Der Werth des Lebens. Eine Denkbetrachtung im Sinne heroischer Lebensauffassung. Breslau 1865); *Istoria critică a Filosofiei* (Kritische Geschichte der Philosophie, 1869); *Istoria critică a principiilor generale ale Mecanicei* (Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik, Berlin 1873); *Curs de Filosofie* (Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlichen Weltanschauung und Lebensgestaltung. Leipzig 1875); *Inlocuirea religiei cu ceva mai bun* (Der Ersàtz der Religion durch Vollkommeneres. 1883) şi *Curs general de Filosofie* (Gesammtcursus der Philosophie, — din 1894 înainte). A murit în 1921.

Dühring nu a voit să se recunoască drept un reprezentant al materialismului. El numea concepţia sa despre lume *filosofia realităţii.* Totuşi concepţia sa este un materialism în cel mai strict înţeles al cuvântului. După el, toate fenomenele din natură se reduc la fenomene ale materiei. Spiritul nu este decât o funcţiune a materiei, şi deci nu are existenţă substanţială independentă de materie. Simţirea şi gândirea, spunea el, sunt stări de excitare a materiei. Materia ea însăşi este alcătuită din atomi divizibili, şi cantitatea ei în univers este finită. Forţa este o calitate veşnică a materiei; ca atare este inseparabilă de materie.

Interesantă este concepţia epistemologică a lui Dühring, deşi în unele privinţe se apropie de aceea a lui Moleschott, aşa încât ar putea să pară că nu este originală. Dühring credea că noi cunoaştem realitatea obiectivă a lucrurilor aşa cum este nu numai cu simţurile, cum credea Moleschott, ci şi cu gândirea. Prin aceasta el susţinea o concepţie diametral opusă aceleia a lui Kant, care tăgăduise putinţa de cunoaştere a existenţei. După el dimpotrivă, gândirea noastră are putinţa de a cunoaşte realitatea în întregime. Aceasta se datoreşte faptului că legile gândirii sunt identice cu legile realităţii. Dühring susţinea aşadar totala inteligibilitate a realului, — idee care este în general caracteristică raţionalismului sub diferitele forme istorice. El admitea cu alte cuvinte că ceeace cunoaştem este tot ceeace există în realitate, şi mai admitea că

această realitate unică este perfect raţională, că este adică întocmai aşa cum o gândeşte mintea noastră.

Dühring credea astfel că timpul şi spaţiul nu sunt simple forme subiective ale minţii noastre, cum susţinuse Kant, ci sunt realităţi obiective. Deasemenea el credea că principiul cauzalităţii ca şi celelalte pretinse categorii ale minţii sunt aplicabile lumii reale, nu numai lumii fenomenale a cunoaşterii noastre. Totuşi el nu admitea că ar fi adevărate toate ideile noastre fără nicio deosebire. Sunt în mintea noastră şi idei false; printre acestea este pseudo-ideea de infinit. Realitatea nu este infinită sub niciuna din formele ei. Universul este unic şi mărginit. Iar aceasta pentru motivul că mintea noastră nu poate concepe numărul infinit; ea nu poate să conceapă — şi deci nu poate să existe — decât numărul finit.

In afara acestora, de cari ne-am ocupat până acum şi cari au adus o contribuţie mai mult cu caracter filosofic în constituirea concepţiei, materialismul german din secolul trecut a mai avut doi reprezentanţi, a căror contribuţie are mai mult un caracter ştiinţific. Ei sunt Büchner şi Haeckel.

Ludwig Büchner este cunoscut în deosebi prin opera sa ajunsă populară *Forţă şi Materie* (Kraft und Stoff). apărută pentru prima oară în 1855. El s'a născut la Darmstadt în 1824. Studiile şi le-a început cu filosofia la Giessen, pe care însă a schimbat-o, după un an, ascultând sfatul tatălui său, cu medicina. A continuat-o apoi la Strasburg, iar în 1854 şi-a dat docenţa la Tübingen. In 1855 a intervenit în polemica ce era atunci în toi în jurul materialismului publicând scrierea amintită mai sus. Din cauza ideilor sale materialiste, a întâmpinat dificultăţi în cariera sa didactică, şi a trebuit să o părăsească. Restul vieţii l-a trăit exercitând profesiunea de medic la Darmstadt, unde a şi murit în 1899.

Din scrierile sale filosofice un interes mai deosebit în afara aceleia pe care am menţionat-o au următoarele: *Natură şi Spirit* (Natur und Geist. Gespräch zweier Freunde über den Materialismus und über die real-philosophischen Fragen der Gegenwart. Frankfurt 1857); *Din Natură şi Ştiinţă* (Aus Natur und Wissenschaft. Leipzig 1862); *Şase prelegeri asupra teoriei darwiniste* (Sechs Vorlesungen über die darwinsche Theorie von der Verwandlung der Arten und die erste Entstehung der Organismenwelt. Leipzig 1868); *Locul omului în Natură* (Die Stellung des Menschen in der Natur. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Leipzig 1869); *Progresul*

în Natură şi în Istorie în lumina teoriei darwiniste (Der Fortschritt in Natur und Geschichte im Lichte der darwinschen Theorie. Stuttgart 1884).

Contribuţia ştiinţifică cea mai importantă pe care au adus-o materialismului atât Büchner cât şi Haeckel a fost întemeerea materialismului pe teoria biologică transformistă a lui Lamarck şi Darwin. Valoarea acestei contribuţii este cu atât mai mare cu cât ceilalţi reprezentanţi ai materialismului, în deosebi Czolbe şi Dühring, au refuzat să admită ipoteza transformistă şi să-i dea vreo întrebuinţare înlăuntrul sistemului lor filosofic. Pentru Büchner şi Haeckel dimpotrivă, transformismul ca formă biologică a evoluţiei este unul din principalele fundamente ale materialismului. Potrivit teoriei de care e vorba viaţa a luat naştere sub forma fiinţelor foarte rudimentare prin transformări fizico-chimice ale materiei moarte, iar diferitele specii de plante şi animale superioare, prin transformări lente sub acţiunea factorilor naturali din fiinţele primitive inferioare. Aşa fiind viaţa nu este produsul unui principiu deosebit de materia moartă. Viaţa sufletească ea însăşi este produsul evolutiv al vieţii în general. Sufletul aşadar nu este în definitiv decât o funcţiune a materiei.

Concluzia care rezultă mai departe de aici este că nu există în univers decât o singură substanţă, — şi aceasta este materia. Universul este aşadar alcătuit numai din materie. Forţa a cărei prezenţă se constată în natură este o proprietate a materiei, şi ca atare este inseparabilă de materie. Legile după cari se desfăşură fenomenele din natură, produse ale mateteriei şi ale forţei, sunt constante şi uniforme. In aspectul în care universul se înfăţişează în prezent el a luat naştere prin transformări lente ale materiei cosmice conforme cu legile evoluţiei.

Büchner era aşadar din punct de vedere cosmologic evoluţionist. Şi el era din punct de vedere epistemologic un empirist. Convingerea sa era aşadar că origina cunoştinţelor noastre este în simţuri. Iată dece speculaţiile raţionale nu prezentau pentru el nici o valoare. Filosofia ea însăşi, care îşi pune probleme cu totul generale, nu numai ştiinţa, al cărei obiect este studiul naturii concrete, trebue să se întemeeze pe datele experienţei şi pe rezultatele ştiinţei.

Ernst Haeckel, cel din urmă dintre reprezentanţii materialismului de cari am avut a ne ocupa, s'a născut în 1834 la Potsdam. Studiile de medicină şi de ştiinţe naturale şi le-a

făcut la Berlin şi Würzburg. In 1861, şi-a trecut docenţa la Jena. Din 1862, a devenit profesor extraordinar la aceeaşi universitate; iar, din 1865 înainte, a devenit profesor ordinar de zoologie deasemenea la Jena. A murit în 1919.

Scrierile sale nu au un caracter propriu zis filosofic, ci mai mult un caracter ştiinţific. Ele sunt în deosebi din domeniul ştiinţelor naturale, şi urmăresc să aducă noui contribuţii la constituirea transformismului ca teorie ştiinţifică privitoare la problema originei vieţii şi a speciilor animale şi vegetale. Ca atare ele nu pot să ne intereseze. Lucrările sale cu caracter filosofic sunt mai mult scrieri de popularizare. Dintre acestea este foarte cunoscută scrierea intitulată *Enigmele Universului* (Die Welträtsel), care a apărut la Bonn în 1899. Ea cuprinde ideile filosofice ale lui Haeckel întemeiate pe rezultatele ştiinţei.

Haeckel a numit *monism* concepţia sa filosofică, fără să recunoască identitatea ei cu materialismul, — deşi între ele nu există nicio deosebire sensibilă. Interpretarea naturală a vieţii sufleteşti pe care o adopt, spunea el, o înfăţişează ca pe o sursă de manifestări vitale cari ca toate celelalte sunt legate de un substrat material. După această concepţie fenomenele sufleteşti, toate fără excepţie, sunt legate de fenomene materiale în substanţa vie a corpului.

Cu toată această teorie evident materialistă despre natura vieţii şi a sufletului, Haeckel s'a considerat un panteist în felul în care fusese Spinoza. Dumnezeu şi lumea, spunea el, sunt o singură fiinţă. Dumnezeu este aşadar identic cu natura formând o singură substanţă. Se înţelege că acesta nu este Dumnezeul personal al religiilor revelate. Iată dece Haeckel credea că religia trebue redusă la cultul ştiinţei. Prin ştiinţă ajungem, spunea el, să cunoaştem esenţa divină a naturii Cultul religios trebue dar identificat cu cercetarea ştiinţifică.

Din punct de vedere epistemologic Haeckel era ca şi ceilalţi reprezentanţi ai materialismului empirist. El a tăgăduit aşadar valoarea apriorismului; a făcut totuşi în concepţia sa empiristă loc unui apriorism al speciei în felul aceluia pe care-l concepuse Spencer. Pentru individ există unele forme înăscute sau apriorice ale cunoaşterii, pe cari experienţa sa individuală nu i le formează. Nu se întâmplă însă acelaş lucru cu specia, care a ajuns la ele pe calea experienţei şi le transmite indivizilor prin ereditate. Haeckel a introdus aşadar, ca şi Spencer, ideea evoluţiei şi în deslegarea problemei cunoaşterii.

Empirio-criticismul

Introducere

In alcătuirea filosofică a secolului al 19-lea trăsătura cea mai puţin izbitoare pentru publicul cel mare, dar cea mai însemnată pentru evoluţia culturii, e disputa în jurul metafizicii. Acestei străvechi discipline i se tăgădueşte, începând chiar din veacul al 18-lea, dreptul la existenţă printr'o argumentare cuceritoare, care ducea spiritul analitic până la consecinţe extreme şi determina constituirea ca disciplină autonomă, prin desprindere din logica tradiţională, a *teoriei cunoştinţei.*

Teoria cunoştinţei devine nu numai autonomă, dar şi fundamentală: întreaga filosofie e absorbită de noua disciplină. Pe frontul antimetafizic din a doua jumătate a secolului al 19-lea, locul de căpetenie îl ocupă prin originalitatea şi răsunetul lor două curente înrudite numite „empiriocriticismul" (Ernst Mach şi Rich. Avenarius) şi „filosofia imanenţei" (W. Schuppe, Rich. von Schubert-Soldern şi Th. Ziehen). De sigur, şi neocriticismul, ultimul vlăstar al kantismului, arată aceeaş ostilitate faţă de metafizică şi favorizează atotputernicia teoriei cunoştinţei, însă, cu toată întâetatea motivelor kantiene, el nu răpeşte celor două curente fizionomia lor personală, mai ales, pentru următorul cuvânt. In timp ce neocriticismul, deşi ţine să rămână o „teorie a experienţei", pune accentul pe activitatea sintetică a gândirii şi rezolvă cunoaşterea într'un proces al raţiunii, empiriocriticismul şi imanentismul întocmesc o critică a experienţei, încercând astfel să elimine din experienţă toate adaosele, socotite iluzorii, ale gândirii, în scopul de a desvălui „experienţa pură" (Avenarius), „elementele" (Mach), „datul" (W. Schuppe — aceasta cu anumite îngrădiri — şi Th. Ziehen).

Orientarea empirică apropie nouile curente de filosofia lui Hume şi de pozitivism, în cadrul căruia versiunea germană se deosebeşte de cea franceză, dată de Aug. Comte — prima e idealistă, a doua realistă. Empiriocriticismul şi filosofia imanenţei se diferenţiază nu numai de criticism dar şi de empirismul mai vechiu, afirmându-şi originalitatea într'un punct hotărîtor: ele ocolesc principala greutate ridicată de fenomenul cunoaşterii, greutatea numită de W. James „prăpastia epistemologică". Cum subiectul şi obiectul, despărţite printr'o prăpastie de chiar natura lor, ajung să intre în raport de

cunoaştere? Deslegarea oferită de cele două noui doctrine empiriste e monistă în sensul că ele suprimă dualitatea subiect-obiect şi caută un factor, oarecum protoplasmatic, în care ei sau coincid (E. Mach) sau sunt perfect *corelativi* (Avenarius şi Schuppe). Monismul „elementelor" neutrale (nici obiective nici subiective) şi corelativismul par a evita greutăţile clasice ale epistemologiei: relaţia dintre factori atât de eterogeni, cum sunt subiectul şi obiectul, spiritul şi materia.

Mach şi Avenarius au ajuns la aceleaş rezultate aproape concomitent şi independent unul de altul. Principiul „economiei mentale" este expus de Mach în *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes der Erhaltung der Arbeit* (1872), iar de către Avenarius în scrierea de abilitare din 1876: *Philosophie als Denken der Welt gemàss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung.* Afinităţile intelectuale dintre ei, cari au avut evoluţii deosebite şi au activat pe terene diferite, au fost recunoscute de Mach[1]), gânditor de adâncă sinceritate, calitate obişnuită la filosofii empirişti. Amândoi sunt hotărîţi să depăşească opoziţia dintre subiect şi obiect, dintre psihic şi fizic, luând ca punct de plecare „senzaţiile" sau „elementele" (Mach) şi „experienţa pură" (Avenarius). Nu mai puţin semnificativă e şi deosebirea dintre ei: Mach se simte atras de idealism, iar Avenarius împleteşte idealismul cu un realism colorat materialist (rolul central al sistemului nervos).

Ernest Mach (1838—1916)

Născut în Turas în Màhren (Austria), Mach se abilitează în 1861 pentru fizică la Viena, în 1864 e profesor de matematică la Graz, în 1867 de fizică la Viena, iar din 1895 tot la Viena profesor de filosofie ştiinţifică. Din motive de sănătate se retrage în 1901 şi moare în 1916.

Filosofia lui Mach, întemeiată mai ales pe cercetări de istoria ştiinţelor, vrea să fie o simplă teorie a cunoştinţei, liberă de orice metafizică — vom vedea în ce măsură respectă acest desiderat. Vorbim de „filosofia lui Mach" cu rezerva dictată de repetata declaraţie a autorului: Ich habe schon deshalb ausdrücklich erklärt, dass ich gar kein Philosoph, sondern nur ein Naturforscher bin (Erkenntnis und Irrtum, VII). Iar în

1) *E. Mach:* Analyse der Empfindungen, 5-te Aufl., 1906, p. 38.

altă operă mai veche, *Analyse der Empfindungen*, scrie: Noch einmal, es gibt keine Machsche Philosophie (p. 300). „La procesul cunoaşterii pot fi observate cele mai felurite proprietăţi, mai întâiu noi îl caracterizăm drept *biologic* sau *economic*, aşadar ca excluzând activitatea fără scop" (Die Leitgedanken meiner wissenschaftlichen Erkenntnislehre... p. 4). Economia priveşte alegerea mijloacelor, biologicul fixează scopul sub inspiraţia darwinismului: *adaptarea gândirii la fapte*[1]). „Exprimat în chipul cel mai scurt, apare ca temă a cunoaşterii ştiinţifice: *adaptarea gândirilor la fapte şi adaptarea gândirilor unele la altele*" (id. p. 4). Punând accentul pe laturea economică şi finalitatea biologică a cunoştinţei, Mach se înfăţişează ca unul din reprezentanţii pragmatismului contimporan. „Cu cât mai cuprinzător devine domeniul experienţei, la cunoaşterea căruia ajungem prin comunicare, *cu atât mai economic, mai cu sgârcenie*, trebuesc aplicate mijloacele de expunere, pentru a stăpâni materialul cu o cheltuială măsurată de memorie şi muncă. Ţinta gospodăriei ştiinţifice este o *imagine a lumii* cât mai completă, mai sistematică, mai unitară, liniştită, cât mai puţin expusă vreunei tulburări de oarecare semnificaţie din partea unor noui evenimente, o imagine a lumii de cea mai mare *stabilitate*" (Prinzipien der Wärmelehre, 366). „Astfel întreaga noastră vieaţă ştiinţifică ne apare numai ca o lature a evoluţiei noastre organice" (Id. 390).

Privitor la formaţia sa intelectuală Mach divulgă următoarele amănunte. Când, la începutul activităţii mele ca Privatdocent de fizică (1861), am luat în cercetare operele savanţilor, am descoperit ca specific al procedeului lor alegerea mijloacelor celor mai simple, economice şi potrivite scopului propus. Prin legăturile personale cu economistul E. Hermann, în 1864, care de asemenea era în căutarea elementului economic din orice fel de activitate, Mach s'a obişnuit de a privi activitatea cercetătorului ca economică. De altă parte se familiarizează cu teoria lui Lamarck, încă din 1854 ca elev de gimnaziu, şi astfel e pregătit a primi în 1859 teoria lui Darwin (adaptarea ca efect al selecţiei). Aşadar, chiar de la Graz i se impune

1) „Ideile călăuzitoare" de mai sus se găsesc astfel împărţite în operele lui Mach, după chiar spusele sale. Domină aspectul economic în Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit (1872); ambele laturi în Die Mechanik in ihrer Entwicklung (1883) şi Die Prinzipien der Wärmelehre (1896). Laturea biologică e luată în consideraţie în Analyse der Empfindungen (1886). Teoria sa a cunoştinţei se găseşte în forma cea mai desvoltată în Erkenntnis und Irrtum, 1905 (tradusă în l. franceză).

opinia că desfăşurarea gândirii e o luptă pentru existenţă, în care supravieţueşte ideea cea mai adaptată. In acest chip se întregesc fericit cele două aspecte ale procesului de cunoaştere: cel economic şi cel biologic. Vom înregistra mai jos şi precursorii săi în filosofie.

Două sunt impulsiile determinante ale epistemologiei lui Mach: 1) hotărîrea de a curăţi ştiinţa de conceptele metafizice subînţelese, de „metafizica latentă din ştiinţă", cum scrie el însuş (Prinz. d. Wärmelehre, VIII); 2) speranţa de a făuri un limbaj ştiinţific, necontaminat de metafizică şi capabil de a servi fizica şi psihologia, care îl interesau deopotrivă. Rezultatul străduinţelor lui Mach e următoarea viziune monistă asupra lumii. „Fizicianul se poate mulţumi cu ideea unei materii solide, a cărei unică schimbare e mişcarea sau schimbarea locală. Fiziologul, respectiv psihologul, nu e în stare să înceapă nimic cu un astfel de lucru. Cine urmăreşte însă o sistematizare a tuturor ştiinţelor, trebue să caute o reprezentare, pe care o poate menţine în toate domeniile. Dacă rezolvăm întreaga lume *materială* în *elemente*, care totodată sunt elemente ale lumii *psihice* şi ca atare se cheamă sensaţii, dacă mai departe considerăm ca singură temă a ştiinţei investigarea legăturii, conexiunii, dependenţei mutuale a acestor elemente *omogene* din toate domeniile, putem aştepta cu bun temeiu de a întocmi, rezemaţi pe această reprezentare, o construcţie unitară, *monistă,* şi de a scăpa de dualismul funest prin rătăcirile sale" (E. Mach: Analyse, p. 255).

In ce priveşte predecesorii şi înrâuririle Mach schiţează următoarea curbă intelectuală. A plecat de la Kant, a trecut la Berkeley, în sfârşit prin Herbart şi Fechner, ajunge la Hume (Analyse, 299, vezi şi Leitgedanken, p. 12). „Că punctele mele de plecare nu se deosebesc esenţial de acelea ale lui *Hume* e evident. De *Comte* mă depărtez în aceea că pentru mine faptele *sufleteşti* sunt izvoare de cunoaştere tot atât de însemnate ca şi cele fizice". (Analyse, 38). In sfârşit, dintre contimporani se simte mai aproape de W. Schuppe şi R. Avenarius.

Dela început trebue însă relevată şubrezenia poziţiei lui Mach. In lupta sa contra metafizicii gânditorul vienez crede că se reazemă numai pe rezultate ştiinţifice, în timp ce fără să ştie construeşte o nouă metafizică de mare ecou în cugetarea de azi, o metafizică a *elementelor neutre* (nici fizice, nici psihice). Herbert Buzello în Kritische Untersuchung von

E. Mach's Erkenntnislehre (Ergänzungsheft la *Kantstudien*, 1911), se crede îndreptăţit să scrie: „Epistemologia lui Mach nu e fenomenalism ci metafizică" (p. 10).

Cum înfăptueşte Mach îndoitul program (aspectul economic şi biologic) al cugetării sale? Constatăm întâiu că el are o justă părere despre natura filosofiei, când postulează siguranţa punctului de plecare. Acesta trebue să fie nemijlocit dat şi totodată simplu, „elementar". Pentru Mach este neîndoelnic „că sensaţiile sunt adevăratele elemente ale lumii noastre" (Prinzipien der Wärmelehre, 360). „Elementele lumii", după chipul de prezentare economică a lor, alcătuesc aci lumea corporală aci lumea sufletească. Deosebirea dintre fizic şi psihic nu e absolută, ci e o deosebire de punct de vedere. „Lucru şi eu sunt ficţiuni provizorii de aceeaş specie" (Erkenntnis und Irrtum, p. 13). „De aceea nu văd nicio opoziţie între psihic şi fizic, ci simplă identitate în ce priveşte elementele. In sfera sensibilă a conştiinţei mele orice obiect e în acelaş timp fizic şi psihic" (Analyse, p. 36). Deosebirea dintre fizic şi psihic poate fi definită ca deosebirea dintre ceeace se petrece în afară de *U* sau înlăuntrul lui *U*, dacă prin *U* se înţelege limita corpului meu (Erkenntnis und Irrtum, p. 8). In afară ca şi înlăuntrul acestei limite întâlnim numai sensaţii-elemente: colori, sunete, presiuni, etc., apoi spaţii, timpuri, care sunt tot sensaţii, iar sub raport fizic *există dependenţe* funcţionale între elemente (Analyse, 284). Intrucât elementele sunt considerate neatârnat de corpul meu (U), şi numai în dependenţele lor funcţionale, avem o cercetare fizică (A. B. C...); întrucât ele sunt considerate în dependenţă funcţională — relaţia funcţională, vom vedea, înlocueşte la Mach cauzalitatea — de corpul meu (K. L. M...), avem sensaţiile (α, β, γ...) sau eul (Analyse, 12). *Corpul şi sufletul sunt complexe relativ statornice de sensaţii.* Ceeace numim corp nu e alcătuit, cum credea Kant, dintr'un „fenomen", singurul cunoscut, şi din „lucrul în sine" necognoscibil. Lucrul în sine este un rezidiu metafizic, fără nici o valoare teoretică. Subliniem însă că, pentru el, sunt înlăturate şi conceptele de „materie", „atom", etc., sub cuvântul că sunt şi ele de ordin metafizic. Mach a încetăţenit în filosofia contemporană acest sens greşit al metafizicei: e metafizic tot ce e în afară de conştiinţa individuală, orice existenţă deosebită de aceea a elementelor sensoriale, deci şi „atomul", „molecula", etc..

Lumea e formată din neîncetata devenire a elementelor

care se află în raporturi funcționale. „Lucrul, corpul, materia, nu e nimic în afară de *conexiunea* elementelor, a colorilor, sunetelor, etc., în afară de așa numitele caractere" (Merkmale) (Analyse. 5). Cum e de așteptat, deosebirea dintre aparență și realitate nu are valoare absolută. „De asemenea nu are nici un sens științific întrebarea adesea pusă, dacă lumea e reală sau e un simplu vis. Visul cel mai confuz e un fapt ca oricare altul" (Analyse. 9). Dacă fizicienii vorbesc încă de „materie", de „atom", aceasta se întâmplă, fiindcă ei sunt prinși în mrejele unui materialism științific, deci, al unei metafizici, adesea ignorate, care preface în existențe absolute ceeace e un simplu *Gedankensymbol* cu valoare practică, simplu mijloc comod de a prezenta faptele, singurele demne a fi numite existențe. Mach se vede constrâns a conceda că numai metoda științifică e comodă, nu și rezultatele ei, care trebue să ne satisfacă din punct de vedere intelectual și estetic (Prinzipien, p. 391). Ne îngăduim observația că Mach, crezând că a suprimat atomul fizic, a introdus atomul psihic, căci ce altceva e elementul-sensație?

Intocmai cum nu există *materie* ca substrat permanent înapoia sensațiilor, tot așa nu există un *eu* permanent înapoia sentimentelor, reprezentărilor, etc. „Eul e tot așa de puțin absolut constant ca și corpul" (Analyse, 3). Ipoteza unui eu, unitate reală ce susține sensațiile, duce sau la solipsism, pe care îl socotește o monstruozitate (Analyse, 28), sau la agnosticism (negarea posibilității de a cunoaște lumea externă). Solipsismul neagă existența, agnosticismul neagă cunoașterea oricărui alt lucru în afară de eul propriu. „Dacă însă concepem eul ca o unitate *practică* pentru o cercetare ce orientează provizoriu, ca o grupă de elemente legate ceva *mai tare*, care se află în conexiune cu alte grupe de acelaș fel dar *mai slabe*, nu se mai ridică întrebări de felul acesta și studiile noastre au drumul liber" (Analyse, 23). „Lumea nu constă așa dar pentru noi din enigmatice existențe, care produc, prin acțiune reciprocă cu o altă existență tot așa de enigmatică — eul — sensațiile, singurele accesibile nouă. Colorile, sunetele, spațiile, timpurile... sunt pentru noi provizoriu ultimele elemente, a căror conexiune o avem de cercetat. In aceasta tocmai constă explicația adâncită a *realității*" (Analyse, 24).

Conceptul de substanță, având numai o întrebuințare practică, se reduce la legea de coexistență constantă a elementelor, precum conceptul de cauzalitate e legitim numai întrucât înlă-

tură subînţelesul metafizic de forţă producătoare şi se mărgineşte a desemna o relaţie matematică sau o *funcţie*. Relaţia e „substanţa supremă" a lucrurilor. (Erk. u. Irrtum, 134). „Prevăzut cu conceptul de funcţie şi cu metoda schimbării cercetătorul păşeşte pe drumul său" (Id. p. 281).

S'a relevat că originalitatea concepţiei lui Mach rezidă în strădania de a desfiinţa dualitatea eu (psihic)-fizic (corp). O încercare mai veche dar neizbutită de a ocoli greutăţile dualismului a însufleţit filosofia lui Hume. Intrebarea e: întrucât e mai fericită încercarea lui Mach? Mărturisim că, făcând abstracţie de intenţie care e bună, execuţia are nenumărate puncte vulnerabile. Cine vorbeşte de *senzaţii* presupune ca dat dinainte un eu, prima condiţie a senzaţiilor, mai presupune o lume corporală, care acţionează asupra eului, a doua condiţie a apariţiei senzaţiilor. Ne surprinde afirmaţia contrară a lui Mach: „Nu corpurile produc senzaţiile, ci complexele elementare (complexele de senzaţii) formează corpurile" (Analyse, 23). Ceeace la Mach e un element şi un principiu, e în realitate un rezultat şi o consecinţă. O senzaţie de sine stătătoare, care nu aparţine unui eu preexistent, e o ipoteză arbitrară. Noi însă înţelegem, pentru care motiv Mach refuză a recunoaşte eului altă realitate în afară de cea „practică". Un eu real ar impune aşezarea reprezentărilor în interior şi ar duce la solipsism, pe când un eu, care e pură compoziţie de elemente, lasă neatinse, după dispariţia sa, „elementele lumii", care pot intra într'o nouă asociaţie.

Odată ce Mach a fărămiţat lumea (eul şi corpul) în simple *elemente*, el era nevoit să aşeze în locul cauzalităţii *dependenţa funcţională*, din care a dispărut orice urmă de *activitate*, singurul semn al realităţii. E greu de lămurit, dacă în geneza doctrinei lui Mach teoria elementelor a impus concepţia funcţională a cauzalităţii sau invers. Adevărul e că Mach refuză a vorbi de eu sau conştiinţă, deşi le presupune implicit. Ce devine conceptul de conştiinţă în doctrina lui Mach? Il căutăm în zadar, căci nu-l întâlnim nicăeri. Faptul de conştiinţă nu se explică printr'o realitate deosebită de corp, ci prin relaţia funcţională a elementelor cu anumite corpuri vii, aşadar, prin raportarea elementelor în genere la elemente de ordin fiziologic, la corpul meu (K. L. M...).

Dacă eul este un simplu complex, dictat de nevoia de a înfăţişa economic elementele, se ridică inevitabil întrebarea: de ce elementele, în sine izolate, se unesc şi alcătuesc un

eu? Mach nu vorbeşte nimic de aceasta, pentru un motiv destul de simplu: filosoful nostru nu s'a gândit niciodată să examineze punctul său de plecare şi să se întrebe: ce e elementul-senzaţie? La el senzaţia are coeficient absolut. Uneori Mach are sentimentul că nu există senzaţie fără un suflet antecedent. El ocoleşte greutatea printr'o analogie: eul e faţă de senzaţie, ca lumea materială faţă de un lucru. Nu putem oare studia un lucru aparte fără să ne gândim la restul lumii materiale? (Analyse, 21). Dece n'am face această abstracţie şi la senzaţie? Confuzia e vădită. De sigur că pot studia senzaţia izolată, însă această nu e o desprindere a ei de eu, pentru a o transforma în „element" şi apoi a scoate din ea prin compoziţie eul.

Mach mărturiseşte impresionant cum a ajuns la concepţia sa. „Intr'o senină zi de vară la câmp îmi apăru deodată lumea împreună cu eul ca o massă conexă de senzaţii, care aderau ceva mai tare numai în eu" (Analyse, nota, p. 24). E vrednică de toată lauda tendinţa lui Mach de a elimina din ştiinţă eul şi deci antropomorfismul, ducând până la capăt revoluţia copernicianã şi în filosofie, însă desubiectivizarea ştiinţei nu e tot una cu „a considera eul drept nimic" (Analyse, 291). Rezolvând realitatea în senzaţii, nu o subiectivizăm, nu universalizăm un aspect uman? El însuş scrie, întărind bănuiala noastră: „Drept urmare eul poate fi în aşa fel extins încât să cuprindă în cele din urmă întreaga lume" (Analyse, 10).

Ajuns aci, Mach se vede nevoit să facă o însemnată distincţie, obişnuită în neocriticism şi reluată, cum se va vedea, de Schuppe, anume distincţia între cele două euri: eul restrâns (das engere Ich) sau eul individual şi „eul lărgit" (das erweiterte Ich), eul generic, „conştiinţa în genere". Aceasta îmbrăţişează eurile empirice şi corpurile. „Cine spune că marginele eului nu pot fi depăşite de cunoştinţă, înţelege *eul lărgit*, care conţine recunoaşterea lumii şi a eurilor străine". (Erk. und Irrtum, 9). Cu toate că, ne amintim, Mach numeşte drept monstruos solipsismul, în cele din urmă el recunoaşte consecvenţa lui speculativă. (Analyse, 293). Numai că un naturalist nu e ţinut să meargă până la solipsism, fiindcă el nu urmăreşte un sistem închis. Dar Mach mai săvârşeşte o abatere de la linia doctrinei şi din alt punct de vedere. Definind ştiinţa o „adaptare a gândirilor la fapte şi unele la altele", el introduce discret dualismul între fapte şi activitatea gândirii. Ştiinţa, spune el, nu e posibilă fără o stabilitate a faptelor

ca şi a gândirilor ce corespund faptelor prin adaptare. (Erk. u. Irrtum, 278-279).

Richard Avenarius (1843-1896)

In vreme ce E. Mach, în primul rând istoric al fizicii, clădeşte o filosofie simplistă în conţinutul ei, Avenarius, spirit de strictă formaţie filosofică, are simţul complexităţii în punerea şi rezolvarea problemelor şi se foloseşte de o expunere greoae, scolastică, încărcată de o terminologie nouă şi de formule aparent matematice, în scopul de a asigura filosofiei caracterul de disciplină exactă. De ce filosofia să nu posea dă ca şi matematica un limbaj tehnic? In acest chip s'ar pune capăt controverselor fără rezultat şi s'ar inaugura o filosofie ştiinţifică. Avenarius prefera să nu fie înţeles de loc de cât să fie rău înţeles. De aceea — totuş spre mâhnirea sa — multă vreme publicul filosofic l-a ignorat sau l-a preţuit sub meritele sale, care sunt reale. Reparaţia târzie n'a schimbat prea mult dispoziţia noului public. Era prea târziu pentru ca originalitatea ideilor sale să fie preţuită după cuviinţă. El însuş recunoaşte în prefaţa la „Critica experienţei pure": „Am făcut tot ce sta în puterile mele de a da în vileag şi a nimici orice prejudecăţi care ar putea să mă influenţeze pe mine însumi" (XXIV). Inchee însă cu melancolie că a pornit să caute adevărul şi la sfârşit s'a mulţumit „să se lămurească pe sine însuşi" (XXVII).

Născut la 19 Noembrie 1843 la Paris, unde tatăl său avea o editură şi librărie germană, mama sa fiind născută Geyer, deci înrudită cu R. Wagner, Avenarius a studiat la Berlin, la universităţile din Zürich şi Leipzig, unde promovează în 1869 cu o teză asupra lui Spinoza *(Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus)*. Se explică înrâurirea lui Spinoza în ce priveşte idealul unei filosofii matematice — în formule şi rezultate, nu şi în metodă, care la el e inductivă — ca şi în conceperea gândirii ca manifestarea sforţării de conservare ce constitue esenţa omului. In 1876 se abilitează Privatdocent, la aceeaş universitate, cu o lucrare ce n'a trecut neobservată, având un titlu ce trădează întâmplătoarea înrudire cu ideile lui Mach: *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses* (Filosofia ca gândirea lumii potrivit principiului de minimă cantitate de forţă). Subtitlul acestei opere anunţă opera de căpetenie: Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Peste două semestre,

în care timp el fundează împreună cu C. Göring, H. Heinze şi W. Wundt periodicul Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (vol. I. 1877), el e chemat profesor titular la catedra de „filosofie inductivă" din Zürich.

Opera sa cea mare e *Kritik der reinen Erfahrung* în două volume (1888 şi 1890), în care spre deosebire de cea precedentă se afirmă o direcţie realistă şi se încearcă, puţin fericit, renovarea stilului filosofic. O versiune concentrată şi mai la îndemână, în care se adânceşte conceptul de „introiecţie", oferă: *Der menschliche Weltbegriff*, 1891 (ediţia a 3-a cuprinde alături de scrisoarea deschisă a lui W. Schuppe despre *Bestatigung des naiven Realismus* şi articolul lui Avenarius: *Bemerkungen zur Begründung des Gegenstandes der Psychologie)*. O muncă istovitoare curmă în 1896, la vârsta de 53 ani, o vieaţă închinată adevărului şi împedecă desăvârşirea sistemului printr'o morală a plăcerii libere.

Scrierea *Philosophie als Denken der Welt* are ca scop studiul problemelor filosofice sub unghiul „principiului de minimă cantitate de forţă", care e un *principiu de conservare*, întrucât schimbarea suferită de vechile reprezentări la apariţia nouilor impresii e cât mai mică posibil, şi un *principiu de evoluţie*, întrucât dintr'o mulţime de apercepţii preferăm pe aceia care cu o egală cheltuială de forţă dă un rezultat mai mare (Prefaţă). E clar; vieaţa sufletească e privită dintr'un punct de vedere biologic şi energetic.

Vom schiţa ideile acestui opuscul. Asemenea tuturor funcţiilor sufleteşti gândirea sau apercepţia are un caracter finalist. Sufletul se sileşte să execute procesul de apercepţie cât mai adaptat, adecă, cu relativ cea mai mică risipă de forţă sau cu relativ cel mai mare succes. Economia e impusă omului de caracterul finit al făpturii omeneşti. Dacă puterile sufletului ar fi infinite, ne-ar fi indiferent câtă energie se cheltueşte, cel mult ar interesa pierderea de timp (Op. cit., 3). Desfăşurarea nepotrivită a forţei sufleteşti în contradicţii, lipsă de continuitate, se vădeşte prin reacţii neplăcute: nesiguranţă, îndoială.

In apercepţia teoretică principiul de minimă cheltuială de energie se manifestă în *concept*, care unifică şi simplifică. Funcţia conceptului (şi a legii) e de a subsuma reprezentările particulare (lucruri şi procese), datorită notelor lor comune. Tot aşa conceptele inferioare găsesc unitate prin subordonare faţă de concepte superioare, până ce se ajunge la două con-

cepte universale şi, dacă e posibil, la unul singur. Filosofia are ca obiect căutarea unităţii supreme, în cadrul experienţei, precum ştiinţele speciale se mulţumesc cu unităţi subalterne. Dacă ţinem seama de rolul gândirii, putem conclude că filosofia e străduinţa de a îmbrăţişa totalitatea experienţei cu cât mai mică cheltuială de forţă. Iată de ce trebue să concepem filosofia „ca gândirea lumii potrivit principiului de minimă cantitate de forţă". (Id., 21). Dacă obiectul filosofiei e determinarea experienţei în trăsăturile ei universale, care e metoda ei? Dela început se impune deosebirea dintre experienţa naivă şi cea ştiinţifică. Experienţa ştiinţifică se caracteriză prin eliminarea a tot ce nu se găseşte în dat şi deci a fost adăogat de gândirea celui ce are experienţa (Id., 30). Adausurile antropomorfice sunt de trei categorii: *apercepţia mitologică*, prin care adăogăm datului întreaga noastră existenţă; *apercepţia antropopatică*, în care adausul sunt unele sentimente; în sfârşit, *apercepţia formal-intelectuală*, prin care impunem datului pur anumite forme ale intelectului (substanţă, cauzalitate). Principiul de a nu cheltui mai multă putere de gândire decât cere obiectul dictează filosofiei ca temă „câştigarea experienţei pure". De aceea metoda filosofiei nu e metoda observaţiei şi nici numai simpla critică, ci *eliminarea* (p. 40). Eliminarea este operaţia metodologică a oricărei ştiinţe; dar în filosofie ea se aplică la totalitatea experienţei şi ca atare are un rol primordial.

Potrivit operei principale a lui Avenarius, obiectul filosofiei e o „teorie *formală* şi *generală* a cunoaşterei omeneşti" (Kr. d. reinen Erfahrung, vol. I, XVII). Tema e formală în alt înţeles decât cel kantian, anume nu e cercetarea formelor neempirice sau a priori care condiţionează experienţa şi organizează conţinutul ei, ci *descrierea* a ceeace e universal în orice experienţă. Pentru a eticheta doctrina sa Avenarius a făurit termenul de „empiriocriticism". „Critica experienţei" are o îndoită preocupare: a) analizează elementele şi devenirea experienţei; b) elimină formele greşite care viţiază experienţa (introiecţia).

Convingerea temeinică a lui Avenarius e că toată cunoştinţa noastră se desfăşoară în cadrul experienţei. Dar filosofia pare că osândeşte experienţa şi postulează depăşirea ei. Originalitatea lui Avenarius e de a fi probat că depăşirea experienţei e o iluzie, căci ea se face tot cu ajutorul experienţei, ori de câte ori aceasta sufere o deviere, inevitabilă, la început, dar treptat

eliminabilă. Idealul cunoştinţei e „experienţa pură", aşa dar, o experienţa curăţită de „concepte complimentare" (Beibegriffe), de sporurile aduse de gândire. Critica dovedeşte că tema oricărei cunoştinţe nu poate fi rezolvată decât în cadrul „experienţei pure". Pornim dela experienţă şi ajungem la experienţă.

Avenarius deosebeşte două înţelesuri ale experienţei pure: 1) sensul sintetic, anume experienţa pură e un enunţ, ale cărui componente au drept supoziţii numai elementele mediului; 2) sensul analitic: experienţa e un enunţ căruia nu i s'a adăogat nimic care să nu fie tot experienţă, care deci în sine nu e nimic altceva de cât experienţă (Kr. d. r. Erf. I, 4-5). Critica purcede dela sensul sintetic pentru ca prin eliminarea factorilor străini să ajungă la o experienţă purificată, ideal filosofic, de care ne apropiem necontenit.

Cele două înţelesuri ale experienţei trebuesc întregite prin ceeace Avenarius numeşte „empiriokritische Axiome", care sunt două: 1) Axioma conţinuturilor de cunoaştere: orice individ ia ca supoziţie primordială un mediu cu multiple elemente, alţi indivizi cu multiple enunţuri (Aussagen) şi, în sfârşit, enunţurile ca dependente într'un chip oarecare de mediu. Toate conţinuturile de cunoştinţă din concepţiile filosofice, critice sau necritice, sunt *modificări* ale acestei supoziţii primordiale. 2) Axioma *formelor de cunoaştere:* cunoştinţa ştiinţifică nu posedă esenţial alte forme sau mijloace de cât cunoştinţa neştiinţifică; toate formele sau mijloacele ştiinţifice de cunoaştere sunt *transformări* ale celor preştiinţifice (vol. I, p. XV). Avenarius, recunoscând necesitatea ca filosofia să aibe un punct de plecare sigur, o „supoziţie empiriocritică" — supoziţie în sensul de fundament — susţine că omul porneşte dela o experienţă primitivă, nefalsificată de concepte accesorii (Beibegriffe), dela acea experienţă sintetică, pentru care totul e dat, dela „conceptul natural al lumii" (der natürliche Weltbegriff).

Care e cuprinsul acestui „concept natural", faza cea dintâi şi cea mai curată a cunoştinţei noastre?[1]). Avenarius o numeşte „Prinzipalkoordination", desemnând astfel *relaţia fundamentală* dintre „numitul eu" (das Ich-Bezeichnete) sau „individul uman" şi mediul sau „înconjurimea" (Umgebung). Să precizăm înţelesul acestei relaţii. In niciun caz nu poate fi vorba de vechea relaţie între subiect şi obiect, pentru care experienţa cuprinde numai

1) „Un fel de Rousseau epistemologic, care ne îndeamnă să ne întoarcem la natura primitivă şi adevărată". *I. Petrovici:* Cercetări filosofice, ed. II (1926), p. 134.

obiectul, iar subiectul rămâne în afară de experienţă sub pretextul că el are experienţa şi ca atare nu mai aparţine experienţei. Dualitatea subiect-obiect face peste putinţă înţelegerea cunoştinţei, fiindcă reprezintă marea falsificare a experienţei, păcatul din naştere al filosofiei. In cea mai strânsă dependenţă de acest dualism se află alte dualisme metafizice: suflet-corp, spirit-materie, care sunt deasemenea viţieri ale experienţî pure.

„Numitul eu" (Avenarius înţelege prin eu „omul integral") şi mediul se situiază pe acelaş plan şi înlăuntrul unei experienţe unice, ambele sunt *Vorgefundes* sau, mai de grabă, Zusammen-Vorgefundenes. Nicio descripţie completă a „pregăsitului" nu poate cuprinde eul fără mediu şi mediul fără eu. (Weltbegriff, p. 191). Aşa dar massa de date sau experienţe se polarizează între cele două puncte, pe care Avenarius le mai numeşte, neutral, şi „membrul central" (Zentralglied) şi „membrul opus" (Gegenglied). La dreptul vorbind, pentru Avenarius „individul uman" (eul, membrul central) se pierde în massa experienţei, însă în acest cadru, deşi e un „lucru" printre celelalte, el are o poziţie centrală, iar restul dobândeşte coeficientul vag de „înconjurime". Orice experienţă este experienţa unui individ şi orice individ se află legat de un mediu. Realitatea concretă e corelaţia dintre mediu şi eu; nu există mediu fără spectator şi nici spectator fără o privelişte[1]).

In cuprinsul mediului deosebim „lucruri", care se supun legilor mecanice, dar şi „semeni" (Mitmenschen), care rezistă unei complete reduceri la mecanism. Caracterul *amecanic* al „semenilor" este o ipoteză, dar o ipoteză în acord cu experienţa. Totuş această ipoteză, vom vedea, închide în sine mari primejdii, din pricina alteraţiilor pe care ea le suferă în cursul evoluţiei omeneşti. In principiu, am putea socoti pe semeni ca simple umbre ale mecanismului universal, însă ne-am îndepărta atunci prea mult de „pregăsit" (Weltbegriff, 193). Ce anume date determină introducerea acestei ipoteze? Faptele sau mişcările mele sunt legate de „enunţuri" (Aussagen), de percepţii, reprezentări, gândiri, sentimente, etc. Eu atribui mişcărilor celorlalţi, analoage mişcărilor mele (gesturi, limbaj), aceeaş semnificaţie „mai mult decât mecanică". Analogia dintre mine şi „semeni" se reazemă pe „supoziţia fundamentală a egalităţii principiale a oamenilor", datorită căreia eu susţin

1) Doctrina lui Avenarius are aci o actualitate, pe care şi în alte privinţe a relevat-o *W. Drabowitch:* La Bio-psychologie de R. Avenarius, Revue philosophique. 1933, I, pp. 402—448.

că precum semenul este element al experienţei mele şi *eu* sunt element al experienţei semenului (Weltbegriff, 19).

„Critica experienţei pure" are de acum ca temă să descrie formele generale şi „variaţiile" experienţei primitive sau ale „coordinaţiei principale". Orice valoare accesibilă descripţiei, întrucât e un *element al mediului*, e denumită prin litera *R* (Reiz=excitaţie), iar orice valoare accesibilă descripţiei, întrucât e un conţinut de enunţ, e denumit prin *E* (Empfindung=sensaţie). (Vezi Kr. d. r. Erf. I, 15). Problema cardinală a Criticei este examenul raportului dintre R şi E. Observăm întâiu că orice „valoare E" corespunde unei „valori R" şi că această universală corespondenţă se explică prin dependenţa lui E de R. „Valorile E" alcătuesc „seria vitală dependentă". Mai departe, observăm că E nu depinde numai de R, ci şi de „individul uman", iar la individul uman mai ales de sistemul nervos, pe care îl numeşte „sistemul C" sau „substituţia empiriocriticistă", fiindcă a luat locul individului ca atare. Individul nu vede spre pildă pomul, dacă nervii sunt tăiaţi, dar îl poate „gândi"; dacă se distruge creerul, dispare întreaga experienţă. Prin urmare „valorile E" atârnă nemijlocit de „sistemul C" (creer) şi mijlocit de mediu (R).

„Valorile E" se impart la rândul lor în două categorii: „elemente" (colori, sunete, gusturi, mirosuri) şi „caractere" (plăcut, neplăcut, frumos, urât, binefăcător, repugnant, etc.). (Kr. d. r. Erf., 16). Dependenţa „enunţurilor" de mediu prezintă două laturi: mediul *nu e* numai o multiplicitate de excitaţii (R), care provoacă reacţiile individuale, ci şi un sistem de elemente nutritive, care conservă fiinţa umană. Pentru nouile elemente Avenarius întrebuinţează litera *S* (Stoff=materie). Se înţelege că sistemul nervos din trebuinţa de a lupta cu mediul, e silit să ia din acelaş mediu mijloacele de trai, alimentele. Astfel să „sistemul C" e dependent nu numai de R, dar de materia nutritivă (S). Aceste două mărimi stau în raport invers: cu cât munca sistemului nervos, din pricina excitaţiilor (R), e mai mare, cu atât mai mare e desasimilarea sau cheltuiala de energie. Trebue subliniat că raportul dintre E (sensaţie) şi sistemul nervos nu e un raport cauzal: creerul nu produce „sufletul", întocmai cum creerul, vom vedea, nu e conţinătorului „sufletului". Raportul e de ordin logico-matematic sau *funcţional*, înrudit dar nu identic cu paralelismul psihofizic şi deopotrivă opus monismului materialist ca şi dualismul. E vădit însă că doctrina lui Avenarius stă mai aproape de materialism (depen-

denţa conştiinţei de materie) de cât de dualism, cu toată opoziţia ireductibilă individ-mediu.

După statornicirea acestor propoziţii fundamentale, Avenarius trece la descripţia raporturilor dintre E şi sistemul C cu mediul (R şi S). Primul volum din „Critica experienţei pure" se ocupă de „mediu şi sistemul C", al doilea de „seria vitală dependentă" (E). Sistemul C nu e nici sustras schimbărilor nici indestructibil, de aceea sub presiunea mediului el luptă să se conserve şi drept urmare sufere „oscilaţii" (Schwankungen). Valoarea de conservare a sistemului C variază, iar variaţia se cheamă *Vitaldiferenz*. Diferenţa vitală e egală cu zero, dacă conservarea vitală e maximă, exprimată prin ecuaţia: δ (diferenţa vitală) $= f(R) + f(S) = O$. Dacă oscilaţiile sunt pozitive, adecă dacă unul din cei doi factori sporeşte, avem ecuaţia: $\delta = f(R) + f\ (S) > O$; dacă oscilaţiile tind din nou spre prima ecuaţie din pricină că unul din factori sufere scădere, oscilaţiile sunt negative (Kr. d. r. E. I, 86). Toate oscilaţiile străbat trei faze: apar, treptat sunt modificate, dispar. Sistemul C tinde spre maximul vital, spre constanţa şi imobilitatea într'un „mediu ideal", care este însă o simplă ficţiune. Soarta omului, *după* naştere, e lupta şi suferinţa. Un singur mediu se apropie de condiţiile idealului, e mediul dinainte de naştere: sânul matern, „acest sanctuar al conservării" (I, 63).

Primul act al sistemului C este afirmaţia în faţa mediului, adaptarea, cunoştinţa. Orice variaţie a acestei prime stări apare ca o negaţie, fiindcă aduce un factor „nou", „necunoscut", o problemă. In a treia fază sistemul C se reafirmă, eliminând noutatea şi menţinând prima afirmaţie. In locul sentimentului de încordare, de straniu, de problematizare, reapare sentimentul de familiaritate, deproblematizarea. Şi cu aceasta facem trecerea la volumul II. Trebue să observăm în treacăt că Avenarius, recurgând la expresia de „oscilaţie" cerebrală, nu oferă rezultate ale unei observaţii controlate, ci o construcţie *biomecanică*, o „dialectică cerebrală", cum a numit-o W. Wundt.

Volumul II are ca temă „seria vitală dependentă" sau „valorile E" ce însoţesc oscilaţiile cerebrale în toate nuanţele acestora. „Valorile fundamentale", cele dintâi studiate, sunt următoarele: calitatea sensaţiei, intensitatea ei, caracterul afectiv (das Affektional), Idenţialul, care uneşte Heterotul (altul) şi Tautotul (acelaş), Fidenţialul sau gradul de obişnuinţă al unei excitaţii. Urmează valorile de „existenţă", „sigur", „cunoscut". Vin la rând „modificările generale ale valorilor fundamentale",

care alcătuesc determinări mai complexe. Aşa de pildă acelaş conţinut se înfăţişează sub forme diferite: lucru, imagine, gândire. După modificările generale sunt luate în cercetare cele speciale şi mai concrete. Sunt examinate în primul rând modificările Afecţionalului (plăcut-neplăcut) şi ale „Coafecţionalului" (referitoare la motricitate: „greutate", „mişcare", „activitate", „pasivitate", în care se oglindesc sentimente muşchiulare).

Dacă toate acestea sunt unicele componente ale „conceptului natural de univers", pentru care cuvânt a „variat" acest concept, unul şi acelaş pentru întreaga omenire, dând naştere la doctrinele cele mai contradictorii, cum dovedeşte istoria civilizaţiei şi a filosofiei? Un singur răspuns e îngăduit: experienţa primitivă a fost *alterată*, fiindcă s'au strecurat în sânul datului sau pregăsitului elemente nedate, neempirice, produse artificiale ale gândirii. Adevărul însă rămâne unul. Cum se poate ajunge la o filosofie ştiinţifică? Prin eliminarea din experienţă a elementelor neempirice, prin restabilirea „conceptului de univers", prin întoarcerea la „experienţa pură". Intrebarea cea mai tulburătoare e însă: cum au putut elemente neempirice să strice experienţa, dacă unicul izvor de cunoştinţă e experienţa, cum a ajuns experienţa să se depăşească şi să se opună sieş? Răspunsul lui Avenarius desvălue contribuţia sa cea mai originală: *teoria introiecţiei*[1]). (Introjektion, Einlegung).

Ne va preocupa deci, cum se constitue introecţia, care introduce iluzia şi supraempiricul în realitate şi experienţa pură. Introiecţia îşi face apariţia numai dacă ţinem seama de existenţa a cel puţin doi indivizi (M şi T). *M* se găseşte pe sine (sistemul C) în coordinaţie cu un mediu, în care se află R şi T (ceilalţi indivizi). Totdeodată el mai găseşte că fiecare T (sau sistemul C al acestuia) se află în coordinaţie cu mediul, în timp ce *M* trece în rândul celorlalţi indivizi. La tot acest „pregăsit" se adaugă *ipoteza*, de care vorbeam înainte. Am constatat la mine valori amecanice (plăcere, percepţii, etc.). Văd că în mediul meu T îndeplineşte mişcări analoge. Până aci totul e exact: ipoteza susţine îndreptăţit că şi mişcările lui T au valoare amecanică. Introiecţia şi deci falsificarea experienţei pure e rodul unei rele interpretări a numitei ipoteze. Indemnul la falsificare vine dela faptul că experienţele altora nu-mi sunt date nemijlocit: nu văd, nu aud, etc. întocmai ca ei. Atunci M face primul pas pe calea pervertirii

1) Inainte de Avenarius teoria introiecţiei a fost schiţată de *Johannes Rehmke* în opera sa din 1880: Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, p. 69.

experienței pure: el *localizează* sau „transportă" în T, deci în altul, propria sa experiență, singura dată nemijlocit. In acest chip experiența, care la origine era una, se împarte în două experiențe și chiar în două lumi: externă și internă. „Prin introiecție unitatea naturală a lumii empirice e frântă în două direcții: în o lume externă și o lume internă, în obiect și subiect (Weltbegriff, 29). De notat e că la origine lumea internă e atribuită numai lui T sau altuia, cum se va arăta. De o parte stau în afară lucrurile, de altă parte în interior percepțiile, reprezentările, conceptele corespunzătoare. Odată cu introiectarea în T a stărilor mele se constitue și ideea de „suflet", de „spirit", care se opune ideii de materie. Astfel că în loc de un T am doi T (T_1 sau corpul și T_2 sau sufletul). Ceeace s'a constatat la T e apoi generalizat și așa ia naștere *animismul* primordial, însuflețirea tuturor lucrurilor. La început dublarea în corp și suflet e omogenă, adecă amândoi sunt socotiți de natură fizică; mai târziu, prin evoluția introiecției, sufletul dobândește proprietăți opuse corpului. Rezultatul e dualismul metafizic.

In primul stadiu al introiecției M localizează în T, nu în sine însuș, percepțiile, sentimentele, etc. In al doilea stadiu egalitatea principială a oamenilor face cu putință răsturnarea rolurilor: și T privește pe M din punctul de vedere al introiecției, atribuindu-i dublă experiență: lucrul *extern* și percepția lucrului *în* suflet sau *în* creer. Ultima explicație a introiecției e supoziția că M poate să ia locul lui T, adecă să ocupe ambii acelaș loc în acelaș timp. E aci o greșită transpunere, o instalare „în gând", fiindcă una reală „contrazice experiența" (Weltbegriff, 69).

Hotărîtoare e însă a treia etapă a procesului, anume „autointroiecția" (Selbsteinlegung), prin care M, după ce a localizat experiența în T, o localizează în sine. Deacum reprezentarea nu mai aparține „pregăsitului" sau experienței unitare, ci subiectului sau interiorului. Rezultatul inevitabil e idealismul sau iluzionismul: „lumea e reprezentarea mea", obiectul e absorbit de eu. Avenarius observă cu bună dreptate că la început nu s'a zis: „lumea e reprezentarea mea" (M), ci „lumea e reprezentarea lui T". Ceeace pentru M e realitate, pentru T — din punctul de vedere al lui M — este o idealitate sau pură reprezentare. Spiritualismul metafizicii și idealismul teoriei cunoștinței sunt efectul introiecției. Așadar idealismul actual e cea din urmă formă a animismului primitiv.

La început dualitatea corp-suflet era situată în experiență;

mai târziu însă sufletul e decretat neempiric, iar raţiunea trece drept o cunoştinţă suprafizică. In acelaş timp sufletul pierde caracterul de receptivitate şi câştigă pe acela de activitate. O ultimă fază a introiecţiei e Kantismul: gândirea e „posibilitatea experienţei" (Weltbegriff, 43); intelectul ordonează prin formele sale sensaţiile. Se răstoarnă astfel raportul de dependenţă: la Kant mediul depinde de „enunţuri", de valorile E; obiectul e produsul „intelectului" şi ca atare el e fenomen subiectiv, nu realitate în sine. In procesul introecţiei obiectul străbate, trei faze: 1) Obiectul nu mai e empiric; 2) obiectul e necunoştibil; 3) însfârşit, încă mai consecvent, el nu există. „Obiectul rămâne veşnic afară, şi efectul său, percepţia, e tot aşa de incomparabilă cu obiectul ca şi existenţa cu conştiinţa" (Weltbegriff, 60). Inlăturarea idealismului ca şi a tuturor dualismelor (lucrul în afară — reprezentare în mine) cere neapărat denunţarea introecţiei (Op. cit., 90). Intrebarea îndreptăţită nu e: cum atribuim realitate lumii externe, care n'ar fi decât o reprezentare, ci cum ajungem să credem că lumea externă e numai o reprezentare. (Id., 132).

Avenarius a ţinut să facă o aplicaţie specială la ştiinţa de curând pozitivată, la *psihologie*. (Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie, republicat în Weltbegriff). Obiectul psihologiei a străbătut următoarele trei faze: 1) faza *naiv-empirică*, potrivit căreia psihologia e ştiinţa „sufletului", acesta fiind conceput ca o substanţă, deci ca o existenţă autonomă înainte de naştere şi după moartea corpului; 2) faza *naiv-critică*, în cadrul căreia deosebim trei direcţii: a) psihologia fără suflet, care totuş mai vorbeşte de funcţii *psihice*, ca şi cum, după eliminarea sufletului, mai are sens a vorbi de *psihic* (Weltbegriff, 185); b) psihicul e înlocuit cu conştiinţa ca „suma" stărilor, deci ca ceva ce nu e deosebit de ele; Avenarius respinge şi conceptul de *conştiinţă*, ca fiind un rezidiu al substanţializării sufletului; c) psihologia e ştiinţa percepţiei interioare, identificate cu procesul cerebral. In sfârşit, 3) direcţia empiriocritică elimină introiecţia şi produsele ei. Fireşte, „interiorul" nu poate fi creerul, iar un sens pur sufletesc al „interiorului" e o absurditate.

Obiectul psihologiei e experienţa pură privită în dependenţă de „sistemul C", de „individ". „Obiectul psihologiei e experienţa în genere ca dependenţă a sistemului C" (Weltbegriff, 231). Am greşi, dacă am spune, cum tăgădueşte şi azi H. Bergson (Matière et Mémoire), că sensaţiile, etc., se află în

creer; exact e numai că sistemul C este „membrul central" al unei coordinații principale". Psihologia exclude orice dualism metafizic, menținând numai sus numita dualitate în cadrul experienței. „Experiența plină stă mai presus de dualismul psihic și fizic" (Weltbegriff, 250), propoziție ce rezumă poziția filosofică a lui Avenarius.

„Filosofia imanenței"

Introducere

In timp ce „empiriocriticismul" e o versiune germană a pozitivismului și se definește prin opoziția sistematică față de kantism, „filosofia imanenței" mijlocește între pozitivism și kantism — acesta din urmă mai ales în interpretarea lui Fr. A. Lange — numărând ca predecesori pe Hume și chiar Berkeley (asupra acestuia Schuppe face restricții). Caracterul mai complex și oarecum eclectic al imanentismului explică asocierea lui cu apriorismul și cu metafizica, ambele însă cu nuanțe originale: forma a priori este indisolubil legată de conținut, iar metafizica e inductivă, imanentă, nu deductivă, speculativă și transcendentă.

Ideile fundamentale ale „filosofiei imanente" sunt următoarele:

1. Respingerea oricărei transcendențe și aplicarea cu toată strictețea posibilă a imanenței. Gândul unei existențe neraportate la conștiință, a unui obiect transcendent sau total independent de eu, este absurd. Orice obiect e o *existență conștientă,* e un „conținut de conștiință", e deci *imanent* eului sau subiectului.

2. Corelativismul. Obiectul cere subiectul, conștiința implică existența, dar și invers, conștiința fără obiect sau fără un „conținut" nu e simplă formă, ci e neant. Reală e corelația dintre conștiință (subiect) și existență (obiect). Existența e totdeauna un conținut de conștiință. Absorbirea existenței de către conștiință are ca epilog solipsismul, care e aparent ocolit prin deosebirea dintre eul empiric și eul abstract sau „conștiința în genere". Eul ce cuprinde lumea, eul cosmic, nu e cel individual, care e un conținut printre celelalte conținuturi, ci eul abstract, „conștiința în genere", dat ultim care nu mai poate fi definit, pentru motivul că e condiția tuturor celorlalte definiții. In chipul de a concepe *eul* imanentismul se depărtează de pozitivismul lui Mach și Avenarius, potrivit cărora eul e o

simplă conexiune provizorie de „elemente", un rezultat, nu un principiu.

3. Punctul de plecare neîndoelnic al cunoștinței e *datul nemijlocit*, care e unirea, nu despărțirea, gândirii și existenței. Concretul e contopirea, nu izolarea abstractă, a subiectului și obiectului. Ceeace începe prin a fi separat, nu mai poate fi unit. „Filosofia imanenței" e dar un „monism epistemologic". Vom avea îndată prilejul a constata că, dacă izolarea inițială a existenței și eului ridică greutăți de neînvins pentru corelația lor în actul cunoașterii, nu mai puțin apariția dualității obiect-subiect e tot așa de inexplicabilă în fața unității primordiale.

4. Cerința unei filosofii neprevenite și exacte, întemeiate pe intuiția datului și pe analiza fără prejudecăți a acestui dat, este contribuția pozitivă, valabilă până în vremea de față, cum reiese din afinitățile doctrinare dintre fenomenologia lui Husserl și imanentismul lui Schuppe[1]), sau din afinitățile *metodologice* — dar și acestea parțiale — dintre sistemul lui J. Rehmke și concepția lui Schuppe.

Reprezentantul cel mai de seamă al direcției e *Wilhelm Schuppe*, după care urmează: *Richard von Schubert-Soldern, Anton von Leclair* (înrudit cu Schuppe), *Max Kauffman* (are afinități cu Schubert-Soldern). Din 1896 direcția posedă o tribună a ei în revista *Zeitschrift für immanente Philosophie*, condusă de Kauffmann, și, după moartea acestuia, de Schuppe începând din 1897. Uimitor e că până în cele mai recente tratate de istoria filosofiei și chiar în monografii[2]) e înregimentat printre exponenții „filosofiei imanente" *Johannes Rehmke*, gânditorul de netăgăduită originalitate[3]), care, deși a profesat întâmplător la universitatea din Greifswald alături de Schuppe stă la antipodul imanentismului (pentru Rehmke nici un obiect nu e conținut de conștiință). In sfârșit, *Theodor* Ziehen, cel mai aproape de noi, făurește o filosofie a datului. în care se contopește ideea imanentistă cu aceea empiriocriticistă.

---

1) *Rudolf Zocher:* Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik. 1932.
2) *Regina Ettinger-Reichmann;* Die Immanenzphilosophie, 1916.
3) Aprecierea e a fenomenologului Max Scheler: „einer der gründlichsten und originellsten Denker unter den gegenwärtigen Philosophen", (vezi Deutsches Leben der Gegenwart, herausgegeben von Prof. Witkop, 1922).

Wilhelm Schuppe (1836-1913).

Schuppe, fost profesor la Greifswald (Prusia), prețuește, cum se cuvine, prima cerință a filosofiei: a avea un punct de plecare sigur și fără prejudecăți. Acest punct de plecare este *eul*, conștiința sau gândirea în sensul cel mai general. Drept urmare disciplina fundamentală în filosofie e *logica*. Insă logica lui Schuppe se contopește cu teoria cunoștinței, e dar o „erkenntnistheoretische Logik", nu e o logică formală sau pur metodologică. (*W. Schuppe:* Erkenntnistheoretische Logik, 1878. 4). Cea dintâi eroare a logicii tradiționale o aflăm în aceea că separă așa numita „formă a gândirii" de conținutul ei, ca și cum după eliminarea oricărui conținut mai rămâne forma. De fapt nu mai rămâne nimic. Gândirea are totdeauna un conținut, un obiect, care pretinde a fi socotit existent (Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik, ediția II-a, 1910, p. 7). Logica epistemologică este totodată o *ontologie*. Forma ar putea fi desfăcută de conținut, dacă ea ar fi ceva extern conținutului, cum e sfoara față de mănuchiul de flori „In gândirea așa cum e dată de fapt nu găsim nimic, care să se comporte ca forma față de materia formată" (Erkenntnisth. Logik, 24).

Cele constatate în logică la formă și conținut sunt valabile și la celelalte corelate: subiect-obiect, eu-noneu, gândire-existență. Dacă pornim dela datul nemijlocit, nu întâlnim de o parte gândirea sau conștiința și de alta existența sau obiectul ci conexiunea lor indisolubilă. Schuppe combate hotărît *realismul* „teoretic", întemeiat pe despărțirea inițială gândire-existență, pe dualism, care presupune *transcendența* obiectului față de eu. Un „lucru în sine", așadar ceva „în afară de conștiință" e un nonsens ce se suprimă singur, căci îndată ce e gândit, el devine conținut de conștiință. „E evident că cu gândul sau cu vorba „existent în afară de conștiință" se suprimă eo ipso acest „în afară", de vreme ce acest lucru e gândit" (Erkenntnisth. Logik, 34).

Dualismul (epistemologic) e nu numai absurd, dar și cu totul incapabil a explica faptul elementar că existența și gândirea corespund, deci că obiectul poate fi cunoscut. Dacă începem prin a-i separa, nu-i mai putem uni. „E fără sens a ne întreba, cum o gândire sau o conștiință fără obiect sau conținut, însă deja prezentă, ajunge să atragă în sine și să facă obiectul său ceva prezent în afară de conștiință sau cum

obiectul poate pătrunde în prima" (Erk. Logik., 85, compară Weltbegriff, 165 în scrisoarea către Avenarius). Cum e de așteptat, Schuppe nu primește nici teza lui Avenarius, care așează, în cadrul experienței, pe acelaș plan mediul și „membrul central". Experiența aparține totdeauna unui *eu*, deci mediul e *conținutul* conștiinței. „O experiență fără un subiect ce are experiența e, după chiar enunțul experienței celei mai naive și lipsite de reflecție, tot așa de imposibil, ca și un gând pe care nu-l gândește nimeni sau un sentiment pe care nimeni nu-l simte" (Weltbegriff, 172).

Schuppe, deși respinge realismul „teoretic", e de acord cu realismul „naiv", pe care el „îl întărește științific" (Weltbegriff. 137). De oarece realitatea e chiar conținutul de conștiință, urmează că tot ce cunoaștem există. In consecință Schuppe protestează impotriva clasării sale printre idealiștii subiectivi. Ocolirea subiectivismului e făcută cu putință de distincția dintre eul empiric și *conștiința generică* (Bewusstsein überhaupt). Lumea (existența) nu e conținutul unei conștiințe individuale sau empirice. In ipoteza aceasta existența ar deveni o realitate psihologică. Universul e conținutul unei „conștiințe generice", concept eminamente kantian. Conștiința individuală e o „concrețiune" a conștiinței în genere datorită corpului propriu, care prin constanța prezenței sale ocupă un loc aparte în conținuturile de conștiință. Eul individual e un conținut particular alături de celelalte în cadrul „conștiinței generice".

„Conștiința generică" e alcătuită din elementele *comune* sau *universale* ale percepțiilor noastre și ca atare ea exprimă realitatea obiectivă, independentă de eul individual; eul individual este format din abaterile subiective dela acest fond comun și din „mișcările" sufletești (afecte, năzuințe). Dar „conștiința generică" e numai un moment abstract în eul individual, care e real, fiindcă el îmbrățișează toate conținuturile. Printre conținuturi noi „pregăsim" și sufletele sau conștiințele altora; acestea nu sunt nemijlocit date, ci *conchise* prin analogie cu propria individualitate pe temeiul asemănărilor corporale. Deși conchisă, existența celorlalți nu e mai puțin sigură. „La conceptul de om aparține așadar pluralitatea indivizilor" (Erk. Logik, 78), afirmație deosebit de însemnată în morală și filosofia dreptului. Dar conchiderea *altor* conștiințe nu e o transcendare a conștiinței, „fiindcă toate fragmentele singulare ale unui atare concept le găsim în experiență" (Op. cit. 696). Mai consemnăm că în cadrul „realității externe" se integrează,

după Schuppe, nu numai ceeace e perceput, dar și ceeace poate fi perceput, enunț care apropie pe Schuppe de J. St. Mill.

Gânditorul nostru merge și mai departe pe linia conchiderii: acordă realitate și reprezentărilor care pot fi numai gândite, nu și percepute: Dumnezeu, nemurire. Imanentul absoarbe și factori netăgăduit transcendenți, datorită lărgirii excesive a conceptului de „conținut de conștiință”. Lărgirea aceasta, surprinzătoare, își găsește totuș explicația în rolul recunoscut de Schuppe gândirii *în sens restrâns*, de adaus la percepție. Firește, și gândirea în sens restrâns nu e un adaus străin de percepție, ci un factor pururea solidar cu conținuturile sale.

Gândirea în sens restrâns, care aparține conștiinței generice, e *judecata*, iar judecata presupune „principii de gândire”, „legi de gândire”, „categorii”, care sunt: *identitatea* (inclusiv deosebirea) și *cauzalitatea*. Ambele sunt moduri de asimilare sau de *legare* a datelor (Grundriss, 38). Categoriile trebuesc socotite ca *a priori*, întrucât ele nu sunt întemeiate pe experiență, ci anticipează experiența. Analiza mai distinge următoarele trei feluri de „elemente”: 1) calitățile sensibile (colori, sunete, etc.) și determinările fie temporale (când) fie spațiale (unde). Calitățile sunt separabile numai abstract de timp și spațiu. dar și invers: orice figură sau moment temporal posedă o calitate sau un conținut; 2) Genul și specia care se aplică la toate elementele precedente: coloare (gen)-roșu (specie); figură (gen) - rotund (specie); timp (gen)-prezent (specie); 3) *Lucrurile*, care sunt alcătuiri unitare din calități și determinări temporospațiale. Lucrul nu presupune o *substanță* înapoia calităților, ci o *identitate* individuală, o identitate ce se explică prin *absoluta indestructibilitate* a spațiului și timpului (părțile lor nu dispar, cum dispar calitățile) și prin legalitate în schimbarea calităților.

In acest chip ia ființă *realitatea*, care e tot una cu adevărul. E real (sau adevărat) tot ce stă în conexiunea întregii lumi, prin urmare realitatea are ca punct de plecare percepția și ca încoronare conexiunea legală, necesitatea gândirii. Eroarea, care e frângerea conexiunii, decurge din alterările individuale ale conținutului de conștiință. Adevărul ar fi absoluta concordanță dintre perceptibil și gândit. Un astfel de adevăr absolut rămâne un ideal, fiindcă presupune dispariția subiectului, a individualității umane, în conștiința generică. Omul trebue să

se resemneze a avea un adevăr relativ, fără a renunţa la cel absolut ca îndreptar necesar al oricărei cunoştinţe valabile.

Filosofia practică a lui Schuppe menţine şi în domeniul valorii principiul imanenţei, lăsând deschisă posibilitatea şi chiar necesitatea prelungirii în ordinea metafizică. Cum glăsueşte titlul lucrării de morală: *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie* (1881), Schuppe ţine să împletească şi aci factori ce par independenţi: etica şi dreptul. Fără filosofia dreptului morala n'ar desvolta principiile ei până la ultima consecinţă şi de aceea ar fi expusă, cum a şi fost, la neînţelegeri; iar fără morală filosofia dreptului e lipsită de fundamentare (Op. cit. III).

Morala împrumută obiectul ei tot experienţei şi, cu toate cerinţele metafizicii, ea rămâne metodologic înlăuntrul datului. E un fapt că toţi oamenii au conceptul de bine, pe care îl deosebesc de plăcerea subiectivă şi de util; de asemenea toţi oamenii descoperă legătura dintre bine şi conceptul de absolută obligaţie, de datorie, de *Sollen*. Dacă totuş e nevoe de o ştiinţă a moralei, e fiindcă toate faptele de mai sus se văd contrazise de altele. Marea semnificaţie a binelui şi datoriei nu se potriveşte cu constatarea că popoare şi epoci au preţuit ca moral şi imoral lucrurile cele mai felurite. Apoi datoria pare a intra în conflict cu puterile reale ale omului, iar vieaţa ne constrânge să ţinem seama nu numai de sublimul datoriei, dar şi de plăcere sau utilitate.

Cum spuneam, morala se poate prelungi în speculaţie metafizică, însă ea nu are nevoe, pentru a se constitui, de o sferă transcendentă. Morala se reazemă pe premise sigure, nu pe ipoteze metafizice. „Orice evaluare rezidă pe sentiment" (Op. cit. 7); frumuseţea şi bunătatea sunt date ca plăceri, contrarul lor ca neplăceri. E dar superficial a socoti sentimentul ca ceva secundar, iar valoarea ca fiind independentă de sentiment. Principiul imanenţei ne învaţă că a despărţi sentimentul de lucrul simţit e o abstracţie şi că nu trebue „să uităm cât de intim sunt legate şi cum alcătuesc un tot subiectul şi obiectul, interiorul şi exteriorul" (Id., 42). Esenţialul e că există reacţii emotive, care aparţin, asemenea gândirii, speciei umane şi de aceea au valabilitate obiectivă (Id. 45). In consecinţă, o acţiune, care e produsă cu necesitate de orice conştiinţă, e preţuită deopotrivă de dragul ei ca şi de dragul plăcerii ce pricinueşte. Eudemonismul e inevitabil; fără el nu se explică beatitudinea mistică şi puterea ascezei.

Emoţia pune în mişcare voinţa, iar voinţa se manifestă

ca un „trebue" (Sollen), ca o datorie. Eu simt că trebue să lucrez așa și nu altfel. Analizând datoria, Schuppe observă că în conștiința datoriei ce călăuzește fapta mea e cuprinsă și *voința altuia*, care statornicește și ce trebue făcut și cine are să făptuiască. Datoria e dar o poruncă a altuia pentru mine, însă porunca e recunoscută de mine. Deci o poruncă are caracter moral, când răsună în propria mea voință. „Dreptul de a porunci și datoria mea de a asculta, există numai când eu însumi, în interiorul meu, socotesc tocmai aceasta ca îndreptățită și de aceea eo ipso o voiesc" (49). Noblețea legii morale stă nu numai în datorie, dar și în binele sau valoarea pe care o simt.

Există o valoare absolută și inevitabilă? Cu teama de a desamăgi, Schuppe dă acest răspuns: „Valoarea absolută în sensul arătat e conștiința; evaluarea inevitabil absolută e plăcerea legată de existența conștientă sau de conștiință". (108). Dacă toate celelalte sunt valabile condițional, vieața conștientă are o valoare în sine, concluzie reluată în Franța de Alfr. Fouillée. Ce consecințe are valoarea absolută? Suprema evaluare a conștiinței cere prețuirea a tot ce întreține obiectul acestei plăceri sau împiedecă vătămarea lui. Intâiu, e conservarea de sine ca și stăpânirea de sine, care implică îndrumarea prin gândire (Op. cit. 181 și urm.). A doua consecință e iubirea de adevăr sub cele două forme: setea de a cunoaște și sinceritatea, care se încoronează cu dragoste de muncă. A treia consecință e iubirea activă de aproapele, iubire ce merge până la jertfa de sine. Pe iubirea de aproapele se fundează comunitatea de vieață a oamenilor. Necesitatea comunității decurge din esența omului, din identitatea conștiinței în toți indivizii. care sunt „concrețiunile temporo-spațiale" ale acelei conștiințe generice. „Astfel plăcerea pricinuită de existența semenilor și a relațiilor cu ei e întemeiată în esența cea mai adâncă a omului" (Id. 226). Din incapacitatea omului de a-și fi sieș îndestulător, omul simte plăcere a trăi, a se conserva și a progresa în comunitate. Omul afirmă orice conștiință și vrea ca toate conștiințele să se afirme ele înșile.

Dacă omul ar fi călăuzit numai de înțelepciune și iubire, morala n'ar mai avea nevoie de ajutorul dreptului sau legii. Etica neagă principial egoismul; dreptul și statul țin seama de el și-l îngrădesc pe temeiul autorității morale. Voința juridică, dedusă din cea morală, esta sau *negativă* (interzice orice vătămare mutuală și cere împlinirea de anumite acte ca despăgubire,

plata împrumutului, respectarea contractului) sau *pozitivă* (pretinde fiecăruia să promoveze pe ceilalți). Prima cerință e dreptul în sens restrâns, a doua presupune statul (guvernarea și administrarea) (289-290).

Richard von Schubert-Soldern (născut 1852)

R. von Schubert-Soldern, profesor extraordinar la universitatea din Leipzig, apoi profesor secundar la Gorița (Görz), e un gânditor de rasă, atât prin consecvența logică a doctrinei, cât și prin multilateralitatea ei (teoria cunoștinței, psihologie, sociologie, pedagogie). Filosofia e o știință de sine stătătoare, ea e fundamentul, nu sinteza, științelor, obiectul ei fiind alcătuit din elemente prezente în toate domeniile de specialitate. Omul de știință plătește tribut naivității, când își închipue că face știință cu totul independentă de filosofie; în orice specialitate sunt implicate concepte filosofice: lucru, schimbare, existență, cauzalitate, etc. Disciplina filosofică de bază e *teoria cunoștinței*, care se confundă, ca și la Schuppe, cu logica tradițională. Într'un articol din Archiv für systematische Philosophie (1913), von Schubert-Soldern face mărturisirea că el a început a filosofa încercând să respingă pe Schuppe și pe von Leclair, dar recunoscând sincer soliditatea concepției lor o îmbrățișează și-i impune modificările pe care le vom vedea.

Greșeala filosofiei moderne e caracterul ei unilateral; ea pornește numai dela unul din cele două momente ale experienței: sau obiectul, natura, sau subiectul, gândirea, conștiința, străduindu-se a deduce sau construi celălalt moment. Așa și-au făcut apariția de o parte materialismul, de altă parte idealismul metafizic al lui Cogito (Descartes și urmașii). Punctul de plecare cert este nemijlocit datul care îmbrățișează ambele momente: subiectul (conștiința) și obiectul (conținutul). Nu avem gândire fără existență și existență fără conștiință. Eul și lumea alcătuesc un tot originar. „Nu avem existent, care nu e și conștient, și nu avem nimic conștient, care să nu fie existent" (Grundlagen der Erkenntnistheorie, 1884, p. 7). De sigur, cele două momente ale experienței pot fi despărțite *in abstracto*, cum se constată în psihologie și știința naturii, dar putința de separare abstractă nu dovedește independența lor, cum crede metafizica, ci dimpotrivă legătura lor indisolubilă. Existența transcendentă e o iluzie; transcendentul e o falsă dublură a conținutului de conștiință. Tot atât de falsă e și problema epistemologică: cum ajunge obiectul să fie cunoscut. Transcendentul

nu e numai de ordin metafizic (substanţe, esenţe), ci s'a strecurat şi în ştiinţă (atom, creer, materie, sau, în psihologie, inconştientul). Atomul e numai un concept ajutător.

Dar atunci în ce se deosebeşte realul de nereal (subiectul)? In desacord cu Schuppe, von Schubert nu admite o conştiinţă generică, un eu abstract, ci numai un eu individual. Lumea e conţinutul unui eu individual. Incheerea fatală a unei asemenea viziuni este „solipsismul epistemologic", punct de vedere împărtăşit şi de Kauffmann. Nu trebue confundat acest solipsism cu altele două: metafizic şi practic. Solipsismul metafizic reduce lumea la conţinutul unui suflet-substanţă, iar cel practic acordă individului o putere magică asupra lumii. Putem vorbi de o realitate „independentă de conştiinţă", însă această realitate e alcătuită din percepţii, care sunt în adevăr altceva decât reprezentările, sentimentele, dorinţele, singurele obiecte ale psihologiei. Insă independenţa percepţiei e afirmată tot în cadrul conştiinţei. In ce priveşte *unitatea* lumii perceptive, imanentismul lui Schubert-Soldern nu e categoric: el începe prin a admite numai o lume perceptivă (reală) personală, din care poate fi construită abstract o lume unică. Autorul acordă şi obiecte reale, care nu sunt actual percepute, dar sunt perceptibile. Printre „adausele" cerute de caracterul fragmentar al percepţiilor, Schubert-Soldern numără preexistenţa şi postexistenţa sufletului (personal), sub motivul că orice obiect, potrivit imanenţei, are drept corelativ eul individual, singurul existent (solipsism). Vieaţa veşnică a sufletului e cerută de solipsism şi imanentism. E dar cu putinţă o metafizică imanentă cu caracter ipotetic; chiar spiritismul ca teză generală nu e absurd.

Unitatea conţinuturilor nu se explică prin unitatea conştiinţei, ci prin trei momente ale conţinutului: spaţiu, timp şi deosebire, timpul fiind cel mai cuprinzător. Unitatea conştiinţei e unitatea timpului, iar modalitatea fundamentală a timpului e prezentul, care cuprinde şi trecutul (reproducţia) şi viitorul (aşteptarea). Orice dat e în sine ceva deosebit de altul şi intim legat de timp şi spaţiu. O consecinţă a imanentismului e negarea apriorismului la spaţiu şi timp. Acestea sunt originare, nu derivate, însă ele nu preced datul ci apar odată cu el. „Deosebirea" este fundamentul oricărei operaţii logice, iar aceasta e legată, cum s'a văzut, de orice dat. Lumea e alcătuită din lucruri particulare (Dinge), care cuprind trei momente: a) conexiunea datelor; b) legalitate în schimbările acestor date; c)

modalitatea schimbărilor: un arbore ars nu mai e acelaş arbore deşi avem o legalitate în trecerea dela arborele nears la cel ars — arborele ars posedă o altă modalitate de schimbare.

Theodor Ziehen (născut 1862)

Th. Ziehen e unul din ultimii reprezentanţi ai unei rodnice formule de filosofie, care a ilustrat a doua jumătate a secolului al 19-lea şi azi tinde, din nefericire, a dispărea: enciclopedismul ştiinţific. Născut în 1862 ca fiu al unui ziarist şi apoi profesor particular în luptă cu greutăţile vieţii, el primeşte şi dela părinţii săi o solidă şi variată cultură: literatură, filologie clasică, muzică, filosofie, ştiinţe naturale. Cum unica bursă disponibilă se acorda pentru medicină, tânărul studiază din această disciplină mai ales psihiatria, cea mai apropiată de filosofie. In 1887 e Privat-docent de psihiatrie de Jena, în 1892 tot acolo profesor extraordinar, fără a înceta de a se îndeletnici cu filosofia prin mijlocirea psihologiei normale şi patologice. In 1900 e chemat profesor titular la universitatea din Utrecht (Olanda), apoi în 1903 la Halle şi în sfârşit în 1904 la Berlin, unde desfăşoară în clinica psihiatrică o istovitoare muncă. Doritor de a se închina filosofiei se retrage în 1912 la Wiesbaden, dar în 1917 e chemat la catedra de filosofie din Halle, pe care o părăseşte în 1930.

In afară de tratatul de „*Psihiatrie*" (1894, ediţia IV în 1911) şi „*Anatomia sistemului nervos central*" (2 vol. 1899-1926), Ziehen a cultivat filosofia întâiu prin opere de psihologie. Principala sa lucrare de acest gen e *Leitfaden der physiologischen Psychologie* (1891, ediţia XII în 1924), în care opune psihologiei lui Wundt, dominante pe atunci, un asociaţionism, inspirat mai puţin de englezi şi mai ales de fiziologul Meynert. Asociaţionismul său, mai complex decât cel vechiu, s'a dovedit în stare a explica cu ajutorul conceptului de „constelaţie" faptul gândirii şi al structurilor sufleteşti.

Cum e şi logic, cea dintâi preocupare filosofică a sa are ca obiectiv disciplina fundamentală, care, pentru el, este teoria cunoştinţei. După schiţa din 1898 *(Psychophysiologische Erkenntnistheorie)*, urmează lucrarea mult mai desvoltată din 1913: *Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage*. O nouă ediţie cu totul refăcută a început a publica în 1934 sub titlul prescurtat de *Erkenntnistheorie* (deocamdată partea I). In 1915 dă la lumină *Grundlagen der Psychologie* (2 vol.), în care sunt unite Leitfaden sau psihologia fiziologică cu teoria cunoştinţei, în scopul de a formula „fun

damentele autohtone" sau principiile specifice ale psihologiei. Ca o întregire a teoriei cunoștinței apare în 1920 *Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik,* vastă lucrare de documentare istorică și de personală prezentare a problemelor clasice. De acum gândul lui Ziehen e aplicarea și la celelalte domenii filosofice a vederilor sale psihologice, epistemologice și logice. Astfel înregistrăm: *Grundlagen der Naturphilosophie* (1922); *Vorlesungen über Aesthetik* (2 vol. 1923, 1925); *Das Problem der Gesetze* (1927); *Die Grundlagen der Religionsphilosophie* (prelegeri la radio, 1928); *Grundlagen der Charakterologie* (1930).

Liniile generale ale doctrinei lui Ziehen sunt simple și deci luminoase: ele se referă mai puțin la conținutul, cât mai ales la forma universului. Autorul a făurit pentru a eticheta doctrina proprie termenul de *binomism* sau dubla legalitate (nomos) a proceselor (gignomenelor) ce alcătuesc lumea. Vom întâlni la el o a treia legalitate de ordin logic. Ideea legalității universale pare a avea obârșia în viziunea spinozistă, cu care el se familiarizase din tinerețe. Dintre contemporani au exercitat oarecare înrâurire Mach, Avenarius, mai puțin Schuppe și von Schubert-Soldern (Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, vol. IV, 226 și 230).

„Toate cunoștințele noastre au ca unic material inițial datul" (Erkenntnistheorie, ed. II-a, 1934, p. 1). Datul cuprinde totul. (Grundlagen der Psychologie, 1915, vol. I, p. 5). Dacă luăm datul în sensul cel mai legitim, care e cel mai cuprinzător, nici nu vedem, ce alt izvor de cunoaștere ar fi cu putință. Autorul concedă că termenul de „dat" nu e lipsit de înțelesuri prejudițioase și nu e comod, fiindcă nu are (în l. germană) plural și nu îngădue formații adjectivale. Insă „datul" e cel mai potrivit dintre termenii curenți. Acela de „fenomen" presupune contrarul său, „lucrul în sine", și se referă numai la sensație, în timp ce datul cuprinde toate „trăirile" (Erlebnisse): gândire, emoție, etc.. Expresia de „trăire" nu e fără primejdii: ea cere neapărat pe cel ce trăește, pe „trăitor". Respinge cuvântul de „experiență" ca neutilizabil. Dacă dorim un termen tehnic corect, suntem nevoiți a crea unul. Ziehen preferă pe acela de *gignomen,* care subliniază caracterul de *proces,* de *devenire.* In consecință principiul datului e numit și „principiul gignomenal", iar disciplina fundamentală, acea „primă filosofie", poartă la el numele de *Gignomenologie.* (Cuvântul de gignomen nu există în teoria cunoștinței din 1898). Ziehen recu-

noaşte înrudirea cu J. Rehmke, căruia îi adresează, pentru a-şi atribui o originalitate excesivă, învinuiri neîntemeiate. (Rehmke numeşte datul Bewusstseinsbesitz, însă numai ca o determinare secundară şi total opusă „conţinutului de conştiinţă").

Rezultatul cercetărilor gignomenologice poate fi prevăzut numai într'un singur punct: este cu desăvârşire exclus ca cercetarea să ne ofere cunoştinţe care depăşesc datul. „Transcendentul" nu are niciun sens. De aceea principiul datului mai poate fi numit şi „principiul imanenţei", cu toate echivocurile posibile ale cuvântului. Mai ales trebue deosebită *imanenţa în dat* (sens legitim) de *imanenţa în conştiinţa* (sens greşit). Avem toate motivele să preferăm „principiul pozitivist" (Grundl. d, Psych. I, 14). Dacă prin metafizică se înţelege transcendarea oricărui dat, ne aflăm în faţa unei false ştiinţe. „Eliminarea elementelor metafizice e în adevăr nota caracteristică a analizei întreprinse de filosofia imanentă" (Id., 12). Un dat poate fi depăşit numai cu ajutorul proprietăţilor împrumutate dela alt dat. Metoda de transcendare a datului e dublă; a) *intensificarea* calitativă sau cantitativă a proprietăţilor (supraproprietate, ca d. p. infinit de înţelept, bun, etc.); b) *negarea* oricărei proprietăţi date (transproprietatea). In cazul întâiu transcendarea e aparentă, în cazul al doilea ea pierde orice conţinut.

Caracterul esenţial al datului sau gignomenului, cel puţin în intenţia autorului, este neutralitatea. Datul primordial nu e nici fizic, nici psihic, nu e nici obiectiv, nici subiectiv: aceste calificări viţiază datul unitar, fiindcă îl frânge în două existenţe eterogene. „Filosofia imanentă, aşa cum o concep eu, se situiază dincolo de opoziţia dintre fizic şi psihic" (Grundlagen d. Pych. I, 12). Totuş Ziehen, asemenea lui Mach, nu respectă neutralitatea, ci arată preferinţă pentru psihic, însă cu rezerve şi cu teama de a nu fi clasat printre psihologişti şi idealişti. Gignomenele se subdivid întâiu în două: sensaţii (Empfindungen) şi reprezentări (Vorstellungen), la care el adaogă mai târziu: gândirea, sentimentul, voinţa. (Erkenntnistheorie, p. 26).

Tema gignomenologiei e adunarea şi clasarea gignomenelor sau datelor. Clasarea sau ordonarea se întemeiază pe faptul că în date descoperim nu numai o nesfârşită varietate, ci şi egalităţi sau asemănări. Prezenţa asemănărilor e un fapt primordial şi inexplicabil. Asemănările sunt de trei feluri: *propriative* (calităţi sensibile, intensităţi, afecte); *topografice* (spaţiale) şi *chronografice* (temporale). Primele fiind universale, pot fi clasate; celelalte rămân legate de indivizi.

Gignomenologia are ca principală țință să descopere și alte „afinități" sau asemănări în afară de cele cuprinse în clase. Aceste afinități se referă la legalitate, preocuparea de căpetenie a oricărei științe și a teoriei cunoștinței. Intre gignomene rolul principal revine sensațiilor sau, în terminologia lui Ziehen, „Gignomenelor *E*". Dacă pornesc dela gignomenele E în forma lor primitivă sau genuină nu pot scăpa de impresia că lumea e un haos de *procese*, de prefaceri necontenite. Cel mult după îndelungă observare constat oarecari repetiții sau limitate regularități. Sunt încă departe de legile universale, dorite de știință. Situația nu e desperată, dacă recurg la *analiza* oricărui gignomen în „elementele" sau „*componentele*" sale. Să luăm câteva pilde:: căderea unei pietre pe un munte, apusul soarelui, topirea la soare a unui cristal de ghiață. Dacă urmăresc desfășurarea acestor procese, nu descoper nicio adevărată lege; numeroase momente tulbură sau maschează legalitatea. După cum mă aflu aci sau dincolo, linia de cădere a pietrei apare altfel (dreaptă, circulară, parabolă). Tot așa, după spectator, poziția soarelui variază: pentru locuitorul din America soarele e la zenit. Tot așa la cristalul de ghiață. Dacă închid ochii soarele dispare; dacă îl privesc printr'o sticlă colorată, el nu mai e galben. Injecția de atropină micșorează discul soarelui; iar aceea de santonin colorează toate obiectele în galben (Grundlagen der Naturphilos. p. 5). La cristalul ce se topește sub acțiunea luminei constat topirea, schimbarea figurii și colorii, etc..

Analiza îmi desvălue legalitatea datului, dacă „elimin" din gignomene componentele variabile, legate de „subiect", de spectator: coloarea soarelui, distanța lui de mine, coloarea cristalului, figurile și formele sale, etc.. Rămân atunci elementele obiective, pe care le cercetează știința naturii: traectoria corpului ce cade, mișcarea astronomică a soarelui, fenomenele fizice din cristal, sau cele fiziologice din retina care percepe raza soarelui și cristalul. Aceste elemente sunt numite de Ziehen „*reducte*", „*componente de reducție*" sau „*componentele R*". Reducția are ca rezultat esențial descoperirea că toate „componentele R" ascultă de legalitate și anume de o „legalitate cauzală" sau naturală. Lumina acționează cauzal asupra gheței, ca și asupra retinei, de asemenea cristalul acționează cauzal (excită) retina și în genere sistemul nervos. Așa dar, „componentele R" ascultă de „legi cauzale" sau de „legi naturale". Dacă numim R toate reductele ce exprimă diferitele stadii ale soarelui ce apune (galben, roșu, violet, etc.) și R' stările

sistemului nervos, constat (vezi fig.) că: stările obiective

$$\begin{array}{l} R_1 \rightarrow R'_1 \,\|\, N_1 \\ \downarrow \\ R_2 \rightarrow R'_2 \,\|\, N_2 \\ \downarrow \\ R_3 \rightarrow R'_3 \,\|\, N_3 \end{array}$$

ce exprimă colorile (R_1, R_2, R_3) se determină cauzal; de asemenea că fiecare schimbare de ondulație influențează sistemul nervos (R'_1, R'_2, R'_3), iar procesele fiziologice ascultă și ele de cauzalitate. Dar ce devin componentele eliminate, pe care el le numește ,,componentele N": sunete, colori, gusturi, intensitate, tonul afectiv, temporalitate și localitate, acestea din urmă întrucât sunt legate de calități sensoriale? Ele nu apar și dispar arbitrar, însă legalitatea acestor gignomene e de altă natură. In prima linie se constată că numitele ,,componente N" nu exercită o acțiune *cauzală* asupra ,,componentelor R": sticla colorată, santoninul, poziția mea, etc., modifică obiectele, dar această modificare nu e cauzală. In schimb ,,componentele N" sunt dependente de sistemul nervos (R'), însă — aci e diferența cea mare — dependența nu e cauzală. Nu e îngăduit a spune că procesul cerebral *produce cauzal* coloarea, sunetul, gustul, afectul, etc.. Intre creer și calitățile sensoriale sau afectele e o prăpastie. Nu pot spune decât un lucru: ori de câte ori se petrece în creer un proces apare ,,instantaneu", *fără succesiune*, ca în cazul cauzalității, componentele N" (galben, sonor, etc.). Această legalitate necauzală e numită de Ziehen *,,legalitate paralelă* sau de coordonare", iar ,,componentele N" mai sunt numite și ,,componente paralele" (vezi figura).

Acum putem universaliza, ajungând la concepția numită de Ziehen *binomism:* în orice gignomen de sensație analiza descopere două feluri de componente și de legalități: *componente de reducție* cu legalitate cauzală și *componentele N* cu legalitate paralelă sau epigenetică. In ele înșile *componentele* N (stările sufletești) nu stau în raporturi cauzale, ci de *asociație,* în schimb ele au constitutiv durată și de aceea cunosc *evoluția, creația,* pe când durata și creația lipsesc la ,,reducte" (fenomenele fizicochimice și fiziologice). Cu tot caracterul epigenetic, de îmbogățire, legalitatea paralelă e secundară, pe când cea dintâi e fundamentală. E secundară, fiindcă legalitatea cauzală e independentă de percepția individului psihofizic. In sensația nemijlocită cele două componente se suprapun și de aceea dubla lor legalitate nu e vizibilă decât pentru analiză. Pe scurt, adevărul filosofic primordial e postulatul strictei legalități, sau *,,principiul nomistic"* (nomos=lege), principiu ce nu poate fi dovedit, dar e dictat de orice expe-

rientă. In timp ce legalitatea cauzală constitue știința naturii, legalitatea paralelă e tema psihologiei.

Alături de cele două legalități *„Tratatul de logică"* (1920) așează o a treia: legalitatea logică. Ideea fundamentală a acestei opere e următoarea: legile logice nu sunt nici legile specifice ale gândirii, cum susține *psihologismul*, nu sunt nici legile unui al treilea domeniu (logicul pur sau valoarea), cum afirmă *logicismul*, ci sunt legile cele mai generale ale gignomenelor sau datelor fie „componente R" fie „componente N". Legile logice alcătuesc factorul comun al celor două legalități. Că preferințele lui Ziehen sunt pentru psihologism reese din strădania autorului de a asigura în toate cazurile baza psihologică a conceptului, judecății și raționamentului.

Un concept formal, cum e *legalitatea* sau *legea*, părea impropriu oricărei valorificări religioase. In *Grundlagen der Religionsphilosophie* (1928) filosóful încearcă a ne convinge de contrarul. Sau renunțăm la conceptul de Dumnezeu sau îl identificăm cu acela de „lege" în toate înfățișerile acesteia. Dumnezeu e *Logos*, e etern și netemporal ca și legalitatea. Monoteismul este un *nomoteism*, e religia unei divinități neantropomorfice și deci suprapersonale. In deosebi personalitatea divină e jertfa cea mai grea adusă de religie pe altarul „legalității". De asemenea e discutabil, dacă religia se va putea lipsi vreodată de antropomorfism. In sfârșit, Dumnezeu e înfățișat ca Legea universală, care e *în* lucruri, dar *deosebită* de acestea, contrar panteismului, care confundă pe Dumnezeu nu numai cu legea dar și cù lucrurile ordonàte de lege.

NEOKANTIANISMUL

a) Personalități neokantiene

Friedrich Albert Lange.

Lange este cunoscut în deosebi ca autor al *Istoriei Materialismului.* Aceasta este într'adevăr opera sa cea mai importantă, care l-a și făcut celebru câștigându-i totodată nu numai admirația, ci și o adevărată și bine meritată simpatie din partea multora, așa cum rar se poate întâmpla cu o scriere cu caracter istoric, al cărei principal obiect este să reconstitue un trecut devenit inactual. Ea este, spunea Vaihinger, „o operă minunată, care rămâne un monument nepieritor al unui spirit bogat și curat". Dar prin însăș această scriere Lange și-a câștigat un loc în istoria filosofiei. Intr'adevăr ea nu este o scriere pur istorică. Părerile însă asupra contribuției sale filosofice ale acelora cari l-au considerat ca atare sunt departe de a fi aceleași. Unii l-au înfățișat ca pe un „apărător pasionat al materialismului". Eduard von Hartmann a calificat dimpotrivă concepția sa filosofică un „scepticism subiectiv". Heinze îl considera „idealist". Adevărul pare a fi că autorul german de care ne ocupăm nu a fost un filosof în adevăratul înțeles al cuvântului, întrucât nu a dat în opera sa o concepție mai mult sau mai puțin nouă și personală despre lume. In filosofie atitudinea sa este mai mult, dacă nu exclusiv, critică față de toate sistemele deopotrivă, a căror valoare este pentru el aproape egală, așa încât nu se poate spune că el ar fi adeptul unuia dintr'însele și adversarul celorlalte. Aceasta nu micșorează totuși întru nimic interesul contribuției sale filosofice în istoria gândirii. Credem dimpotrivă că el este mai mare decât se obișnuește a se admite, și merită deaceea să ne oprim asupră-i.

1. — Omul şi opera.

Friedrich Albert Lange s'a născut la 28 Septembrie, la Wald, lângă Solingen, în provincia Rinului. Tatăl său, care i-a supravieţuit aproape un deceniu, era preot, iar mai târziu profesor de teologie şi consilier consistorial la Bonn. Curând după naşterea lui Albert, preotul Lange a fost chemat la Langenberg, iar în 1832 la Duisburg, unde viitorul filosof a urmat şcoala primară şi gimnaziul. In 1841, tatăl lui Lange, care era un scriitor şi un poet fecund, a fost chemat ca profesor la Zürich. Aici şi-a început Lange studiile universitare ascultând în deosebi cursuri de filosofie şi de teologie. In 1848, el a trecut la universitatea din Bonn, unde a studiat în deosebi arta greacă, geometria analitică, dar mai ales filologia, care pare a-l fi acaparat. El a ascultat acolo deasemenea cursuri de istorie a filosofiei antice.

După o asemenea pregătire multilaterală, el a devenit, în 1852, profesor la gimnaziul din Köln dovedindu-se un zelos şi priceput pedagog. In 1855, şi-a trecut docenţa la Bonn.

Cum însă şansele de a ajunge profesor acolo erau reduse, el a trecut ca profesor la gimnaziul din Duisburg, unde învăţase el însuş. In timpul acesta a desfăşurat o activitate ştiinţifică susţinută colaborând cu articole interesante la o enciclopedie care apărea la Stuttgart. In 1860, deveni membru al asociaţiei naţionale, şi luă de atunci înainte parte activă la viaţa politică. Din această cauză însă, el a trebuit, în 1862, să părăsească învăţământul. A rămas totuşi mai departe în Duisburg ca secretar al Camerei de Comerţ şi ca corector la „Rhein- und Ruhrzeitung".

Cu timpul ideile sale politice şi sociale, cari niciodată n'au fost conservatoare, orientându-se într'o direcţie din ce în ce mai radicală, Lange a fost nevoit să plece din Duisburg, în Elveţia, la Winterthur, unde a devenit redactor la „Landsboten". Convingerile sale politice le-a desvoltat în excelenta sa scriere *Problema muncitorească în însemnătatea ei pentru prezent şi viitor,* ca şi într'o foae personală „Boten vom Niederrhein", care însă n'a apărut nici un an. Din punct de vedere politic, Lange se angajase în opoziţie în contra lui Bismarck, iar din punct de vedere social el devenise un adept al socialismului. La Winterthur, ca şi mai înainte la Duisburg, el a pornit sub egida acestor idei politice şi sociale o violentă campanie de presă.

In mijlocul acestor preocupări cu caracter practic Lange a avut totuşi timpul şi energia să-şi închee opera care avea să-l facă celebru *Istoria materialismului și critica însemnătății sale în prezent* (Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart), care a apărut în toamna 1865, la Iserlohn, purtând însă data 1866. Cum am arătat, aceasta nu este o simplă lucrare istorică. Critica materialismului din timpul său, pe care Lange a făcut-o în lumina mai ales a apriorismului kantian, scoate în evidență propriile sale idei filosofice, al căror interes este departe de a fi neglijabil. Incă din tinerețe, Lange fusese influențat de operele filosofice ale lui Hegel, Herbart şi Schleiermacher. Teoria kantiană a cunoaşterii este aceea însă care i-a reținut mai mult atenția şi i-a influențat mai mult convingerile filosofice. Cum vom vedea mai departe însă, el nu a admis decât cu serioase rezerve apriorismul kantian. Ideile sale filosofice pornesc dela Kant, fără însă a se mai întoarce la el, deşi trece în istoria filosofiei drept unul dintre primii cari au preconizat în mişcarea filosofică germană din jurul lui 1870 reîntoarcerea la Kant.

Puțin timp după „Istoria Materialismului", Lange a dat la lumină o nouă scriere, de astă dată cu caracter social filosofic, intitulată: *Ideile lui J. St. Mill asupra problemei sociale și pretinsa răsturnare a științei sociale de către Carey*, 1866, (J. St. Mills Ansichten über die soziale Frage und die angebliche Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey). In 1870, i s'a oferit un post de profesor de filosofie inductivă la universitatea din Zürich, la care ținuse prelegeri încă de pe vremea când era la Winterthur. Atmosfera de acolo însă nu i-a fost nicidecum prielnică. Duşmănia pe care o căpătaseră Elvețienii pentru Germani în urma răsboiului din 1870 îl nemulțumea adânc. Acesta a fost motivul pentru care, în 1872, a acceptat chemarea ca profesor de filosofie la universitatea din Marburg, chemare care s'a produs deşi ideile sale politice radicale pentru oameni cu vederi mai limitate ar fi putut să constitue o serioasă piedică. La Marburg Lange a avut să lupte cu mari greutăți. Unele proveneau din ideile inexacte cari circulau asupra convingerilor sale filosofice şi politice. Dar împotriva acestora el a putut să iasă învingător. Cursul său public plin de însuflețire asupra poeziei filosofice a lui Schiller i-a câştigat numeroase simpatii şi un cerc întins de acțiune. Alte piedici, mult mai serioase, proveneau din starea rea a sănătății sale. Impotriva lor n'a putut să lupte decât

prea puţin timp. După trei ani dela instalarea sa la Marburg, Lange a murit la 21 Noembrie 1875.

In 1877, a apărut ca operă postumă lucrarea sa neterminată *Studii logice* (Logische Studien, ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie) iar în 1897 *Introducere şi comentar la poeziile filosofice ale lui Schiller* (Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten). In timpul vieţii sale, Lange mai publicase, în 1865, *Intemeerea psihologiei matematice* (Die Grundlegung der mathematischen Psychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch).

Lange era îndrăgostit pentru adevăr şi pentru libertate. Aceste două mari pasiuni, cari i-au orientat activitatea, se întrevăd în opera sa socială şi filosofică. Ele i-au câştigat admiraţia mare de care s'a bucurat. Sub îndemnul lor Lange a isbutit să ia în filosofie o atitudine care, cu tot caracterul ei critic ce ar fi trebuit să-l ducă în mod fatal la conflicte, a isbutit să-i câştige o solicitudine aproape generală. Căci dragostea de adevăr l-a făcut să cântărească mult valoarea părerilor, iar dragostea de libertate să acorde fiecăreia partea cuvenită de îndreptăţire. Lange a fost astfel departe de a se declara în filosofie adeptul unei singure convingeri şi duşmanul tuturor celorlalte. Pe deasupra încercărilor de construcţie personală, el a ştiut să-şi păstreze independenţa. Aceasta fără a renunţa totuşi la păreri definite şi personale. Meritul său constă mai ales în aceea că, într'un timp în care Kant părea a fi căzut în desuetudine, el a arătat că gândirea filosofică trebue să se întoarcă la el ca la un isvor de inspiraţie — dar nu mai mult decât atât, construind pe el, fără a se opri la amănuntele sistemului său filosofic.

Modul cum vedea Lange această utilizare a ideilor lui Kant, rămâne să-l examinăm dar mai de aproape, întrucât constitue substanţa teoriilor sale filosofice.

2. — Ideile filosofice.

In precizarea convingerilor sale filosofice Lange a plecat dela critica materialismului. Acest punct de vedere era firesc pentru el într'un timp în care în filosofia germană materialismul tindea să devină atotstăpânitor. Iar critica aceasta, cum am mai spus, el a făcut-o în lumina apriorismului kantian, lăsând totuşi să se resimtă asupra-i influenţa inversă a materialismului.

Pentru Lange, materialismul este din punct de vedere științific o concepție, dacă nu pe deplin justificată din punct de vedere teoretic, cel puțin necesară din punct de vedere practic. Gânditorul german de care ne ocupăm, cu limpezimea lui impresionantă de vederi, și-a dat seama că știința în cercetările ei este nevoită să recurgă la o concepție nu numai realistă, admițând că lucrurile pe cari le studiază au existență independentă de eul nostru cunoscător, dar și materialistă, admițând că în producerea lor nu intervin decât forțele obișnuite ale naturii. Aceasta este o teorie asupra căreia în prezent nu mai încape nicio discuție. Din acest punct de vedere așadar, materialismul este justificat. Cercetările științei ne duc la el ca la o concluzie inevitabilă. Și el este pentru știință o adevărată binefacere față de încercările de construcție speculativă, cari se încumetă să determine adevărul asupra esenței lucrurilor independent de experiență. Dar materialismul nu trebue să pretindă a fi mai mult. El este o simplă maximă a cercetării de amănunt a științei. Ca teorie filosofică valoarea lui este cu totul discutabilă.

Kant, spune Lange, este acela care ne-a deschis ochii în această privință. Ideea sa că cunoașterea este subiectivă este aceea care ne pune în imposibilitatea de a crede că materialismul ar fi o metafizică adevărată. Dar aceasta este singura idee pe care o putem reține din întreaga operă filosofică a lui Kant. Tot restul este departe de a fi în afară de orice discuție. „Cuceririle durabile ale filosofiei kantiene, spune Lange, stau în *Critica Rațiunii pure*, și aici numai în câteva propoziții fundamentale". Ele se reduc în definitiv la una singură: cunoașterea noastră este subiectivă, pentru motivul că este produsul unor factori subiectivi. Cât despre natura factorilor de cari e vorba, Lange era de cu totul altă părere decât Kant. Pentru Kant, ea este în structura logică a sensibilității și a inteligenței. Factorii de cari e vorba sunt așadar de natură logică. Pentru Lange, ei provin din structura noastră organică. Natura lor este deci psiho-fiziologică. S'ar putea spune, zice el, că apriori este corpul, dacă corpul el însuș n'ar reprezenta modul de a concepe al unor raporturi pur spirituale.

Structura noastră psiho-fiziologică așadar, nu formele logice ale gândirii, este aceea care constitue factorul subiectiv al cunoașterii. Dar nu structura organică individuală, completează Lange, ci aceea a speciei omenești. Lumea așa cum o cunoaștem este deci o reprezentare a noastră, dar nu ca in-

divizi, ci ca specie. Lumea este, spune Lange, fenomenul pentru specie, sau ceeace apare speciei potrivit structurii sale psihofiziologice. Cu alte cuvinte noi percepem lumea aşa cum o percepem datorită organizării fizice a speciei din care facem parte. Se înţelege că şi această organizare trebue concepută tot ca un simplu fenomen, nu ca o substanţă, întrucât ea însăş face parte din lumea reprezentării noastre sensibile.

In afara acestui factor subiectiv trebue să admitem că cunoaşterea are un factor obiectiv. Factorul subiectiv nu-i dă decât forma; cel obiectiv îi dă conţinutul. Lange era în această privinţă de acord cu Kant. Cât despre natura factorului obiectiv al cunoaşterii, Lange ca şi Kant credea că ne rămâne prin însăşi condiţiile subiective ale cunoaşterii incunoştibilă. Acest factor obiectiv constitue ceeace se chiamă lucrul în sine. Filosofii au căutat să depăşească experienţa şi să-i determine natura. Dar o asemenea operaţie din nefericire nu este posibilă. Părerile cari s'au formulat asupra naturii lucrului în sine rămân simple păreri, cari nu se pot întemeia pe nimic. Ideea lucrului în sine rămâne un simplu concept limită, adică o simplă idee negativă a ceva ce credem că trebue să fie, dar nu putem şti ce este. Nu se poate tăgădui dar existenţa unor lucruri cari exercită acţiune asupra organizării noastre psihofizice. Dar ele sunt şi rămân incunoştibile.

Ce putem crede dar despre realitatea lucrurilor? Ea se reduce în definitiv la conştiinţa noastră. Cunoaşterea este produsul organizării noastre. Organizarea noastră ea însăş este un obiect al conştiinţei noastre. Ea nu există decât în conştiinţa noastră şi pentru ea. Despre rest nu mai putem şti nimic. Lucrul în sine, în existenţa căruia credem, este el însuş un produs al organizării noastre. Fără a presupune existenţa lui noi nu putem să ne explicăm modul de producere al cunoaşterii. Altfel, cum este inaccesibil cunoaşterii noastre, ei ar putea nici să nu existe. Lange pare a ajunge astfel la o concluzie idealistă. Nu există decât conştiinţa de care putem fi siguri. Pentru acest motiv concepţia sa filosofică a fost calificată de Eduard von Hartmann drept un „scepticism subiectivist".

Cu spiritul său critic desvoltat şi cu vederile sale largi el şi-a dat seama însă că nu s'ar putea opri aici — din punct de vedere practic cel puţin, dacă nu şi din punct de vedere teoretic. Kant, spune el, a limitat cercetarea metafizicei, al cărei obiect era determinarea adevăratelor fundamente ale existenţei, din cauza imposibilităţii unei deslegări sigure a a-

cestei probleme, la descoperirea elementelor apriorice ale cunoașterii. Este discutabil însă dacă o asemenea problemă poate căpăta o deslegare. Și este deasemenea discutabil dacă înclinarea naturală a minții omenești spre metafizică va putea fi așa de ușor părăsită, cum crede Kant, și dacă ea nu va face mereu noui încercări de a determina natura ultimă a existenței. Tocmai această tendință naturală a spiritului omenesc pare a o fi nesocotit Kant, și caută Lange să o restabilească în drepturile ei firești.

E un fapt care nu poate fi tăgăduit, că spiritul nostru e așa făcut ca să-și construiască o concepție armonică despre lume, și că aici ca pretutindeni idealul pe care îl urmărește potrivit cu nevoile sale morale stă deasupra realității. Intr'o asemenea construcție spiritul nostru se odihnește de luptele și nevoile vieții ridicându-se cu gândul într'o lume perfectă. Acestea sunt concepțiile metafizice. Ele trebuesc considerate ca fiind produsul nevoilor morale ale spiritului omenesc. In asemenea nevoi își găsesc ele singura și deplina lor îndreptățire.

O atare tendință spre ideal a spiritului omenesc capătă putere în convingerea că realitatea așa cum o cunoaștem cu simțurile nu este absolută, că ea este o aparență a dispozițiilor organice ale speciei umane în colaborare cu factori obiectivi necunoscuți. Credința în existența acestor factori necunoscuți dă libertate spiritului nostru să și-i reprezinte așa cum îi impun nevoile sale morale. Concepțiile metafizice nu sunt decât rezultatul acestei activități creatoare a spiritului omenesc.

Construcția speculativă de care e vorba se face printr'un fel de poetizare a datelor experienței. Iar scopul ei este de a ne însufleți. Universul, spune Lange, așa cum îl cunoaștem științificește, ne poate însufleți tot așa de puțin ca o Iliadă silabisită. Dacă îl concepem însă ca unitate, atunci introducem în actul sintezei natura noastră proprie, așa cum ne apare armonic în intuiție un peisaj, oricâtă dizarmonie ar putea să ascundă în detaliu. Orice sinteză, continuă mai departe Lange, urmează unor principii estetice, și orice pas spre întreg este un pas spre ideal. Un sistem filosofic este doar o construcție cu un pronunțat caracter estetic; este în fond o operă poetică, este o poezie de idei. Iar scopul lui, ca al oricării poezii, este de a ne ridica sufletește; de a ne înălța spre ideal; de a ne face să trăim în lumea pe care o dorim.

Rezultă de aici că se poate susține în filosofie orice? Răspunsul lui Lange la această întrebare este negativ. Reali-

tatea noastră, observă el, nu este o realitate după dorinţa noastră, nici chiar din punct de vedere filosofic, şi cu atât mai puţin sub aspectul ei sensibil. Filosofia este deaceea mai mult decât o simplă speculaţie poetizatoare lăsată în voia liberă a dorinţelor noastre. Construcţia filosofică are la temelia ei ca condiţii necesare regulele logicei, critica şi teoria cunoaşterii. Nicio concepţie filosofică nu poate să se afirme fără să ţină socoteală de ele. Există aşadar o deosebire apreciabilă între poezia pură şi simplă şi între speculaţia poetizatoare. Una este pe deplin liberă; cealaltă trebue să se restrângă între limitele unor anumite regule. Poetul este liber să creeze în jocul liber al spiritului său o lume după plăcerea sa. Filosoful este ţinut să nu părăsească — cel puţin nu cu conştiinţă — terenul realităţii, pentru a se avânta în regiuni nebuloase, unde pierde contactul cu lumea. Cu alte cuvinte concepţiile filosofice, deşi sunt în esenţă poetizări de idei ale realităţii, nu pot fi lipsite de orice fundament logic şi experimental.

Kant făcuse deosebire în spiritul omenesc între o facultate teoretică şi una practică, şi atribuise acesteia din urmă capacitatea de a da minţii omeneşti o cunoaştere a lumii metafizice. Lange a menţinut aceeaş deosebire, fără însă să recunoască valoarea de adevăr a ideilor la cari ajunge spiritul omenesc pe calea elementului moral pe care îl cuprinde în sine. El a separat aşadar ca fiind distincte justificarea morală a ideilor de întemeerea lor teoretică. Aşa fiind ideile întemeiate pe cerinţele morale ale spiritului intră în acelaş domeniu lipsit de justificare a religiei şi a poeziei. Proba directă în sprijinul unor asemenea idei nu poate fi niciodată adusă. In deosebire de Kant aşadar, Lange nu putea crede că ideile întemeiate pe nevoile morale ale spiritului ar putea avea în acest caracter al lor o justificare.

Lange numea această concepţie a sa despre ceeace putem şti şi gândi asupra lumii „punctul de vedere al idealului": *der Standpunkt des Ideals*. Prin această expresie el înţelegea o concepţie idealistă despre lume construită cu respectul legilor logice ale minţii omeneşti, dar conştientă în acelaş timp şi de caracterul ei în bună parte poetic. Ceva mai mult, înţelegea o concepţie despre lume cu un caracter poetic voit, şi conştient deci, însă construită cu respectul logicei minţii omeneşti şi fără pretenţiunea adevărului absolut.

Hermann von Helmholtz (1821-1894).

Helmholtz, fizician şi fiziolog cu reputaţie universală, e revendicat cu aceeaş tărie şi de filosofie pentru tendinţa generală a gândirii sale, care întrupează în mod tipic aspiraţiile filosofice ale Germaniei dela mijlocul veacului trecut. După desamăgirea, pricinuită de filosofia speculativă (Schelling, Hegel), mai ales prin nefericita încercare de a construi dialectic natura, urmează în Germania, mai târziu decât în celelalte ţări ale Apusului, dar cu un avânt încă mai puternic, un răstimp de fanatică cultivare a ştiinţelor naturale şi concomitent o voită nepăsare faţă de filosofie, care, cel mult, era îngăduită sub forma simplistă a materialismului.

In această atmosferă de neînţelegere şi chiar de duşmănie între filosofie şi ştiinţă, Helmholtz proclamă senin şi convingător necesitatea unirii lor, unire care va da roade, numai dacă filosofia renunţă de a mai întreţine o stearpă metafizică transcendentă şi dacă se mărgineşte la teoria cunoştinţei, aşa cum propusese I. Kant, însă un Kant altfel înţeles decât până atunci. Poate că e o bună doză de exagerare în aprecierea lui *Alois Riehl* că Helmholtz a preconizat cel dintâiu în 1855 actualitatea lui Kant şi trebuinţa unei „întoarceri la Kant" pentru însănătoşirea filosofiei[1]), însă nu se poate tăgădui că actul de adeziune la kantism al unui savant cu autoritate a contribuit în cea mai largă măsură la constituirea neocriticismului. Că interpretarea kantiană a lui Helmholtz nu e în totul credincioasă metodei transcendentale, vom arăta îndată, însă ea era o cerinţă a vremii, cum se constată din înrâurirea şi stăruinţa ei până chiar în timpul nostru. Spiritul interpretării, pregătite de Schopenhauer şi reluate cu deosebit răsunet de Fr. Alb. Lange, poate fi rezumat în formula: apriorismul sau transcendentalismul primeşte o fundare empirică (fiziologică la el, biologică, psihologică sau sociologică mai târziu), iar orice fel de metafizică, inclusiv cea materialistă, e respinsă. (Erinnerungen sau notă autobiografică în vol. I din Vorträge und Reden, p. 17).

Helmholtz, născut la Potsdam în 1821, e fiul unui profesor secundar, care audiase din înclinare filosofia la Fichte,

1) *A. Riehl:* Helmholtz et Kant (Revue de Métaphysique et de Morale), 1904, p. 579.

dar pe care vieaţa îl silise să îmbrăţişeze filologia. Predilecţiile filosofice ale tatălui n'au rămas fără influenţă asupra fiului, cum întăreşte chiar acesta (Vorträge I, 17) şi cum se întrevede din cruţarea lui Fichte, în timp ce Schelling şi Hegel sunt executaţi. Atras de ştiinţele naturale, Helmholtz nu poate îndestula râvna sa decât acceptând a fi elev în Institutul medicomilitar Frederic Wilhelm (1838). Elevul de 17 ani ceteşte pe *Kant* şi în acelaş timp e câştigat de teoriile fiziologului *Johannes Müller*. Simultaneitatea celor două înrâuriri e hotărîtoare pentru gândirea lui Helmholtz, medic militar din 1842, apoi din 1848 profesor de anatomie la Academia de Arte frumoase şi asistent la Muzeul anatomic din Berlin. In 1849, când e deslegat de obligaţiile militare, e chemat profesor de fiziologie la Königsberg, în 1855 la Bonn, 1858 la Heidelberg şi 1871 profesor de fizică la Berlin. In 1894 moare covârşit de onoruri şi mărturii de recunoaştere din toată lumea.

Dintre descoperirile sale ştiinţifice cele mai cunoscute sunt oftalmoscopul, oglindă ce prinde interiorul ochiului, şi timpul de propagare a excitaţiei în nervi.

Opera: Ueber die Erhaltung der Kraft (1847), în care Helmholtz întocmeşte cea dintâi justificare a noului principiu de conservare, enunţat înainte de Rob. Mayer, pe care nu-l cunoştea, şi de englezul *Joule*, ale cărui lucrări îi erau puţin cunoscute; *Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte* (1854); *Ueber das Sehen des Menschen* (1855), importantă cuvântare rostită la Königsberg în amintirea lui Kant; *Handbuch der physiologischen Optik* (1856-66, ed. II-a revăzută în 1896). După optică urmează acustica: *Die Lehre von den Tonempfindungen* (1863); *Ueber das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft*, cuvântare la adunarea naturaliştilor în Innsbruck (1869); *Die Tatsachen der Wahrnehmung* (1879), forma ultimă a teoriei percepţiei trecută în ediţia a II-a a Opticii; *Vorträge und Reden*, 2 vol., în care sunt retipărite toate conferinţele sale populare; *Wissenschaftliche Abhandlungen*, 3 vol. (1881-95); *Vorlesungen über theoretische Physik*, 6 vol. (1897-1925); *Schriften zur Erkenntnistheorie*, editate de P. Hertz şi M. Schlick în 1921.

Discordia ce desparte azi filosofia şi ştiinţa naturii nu exista pe vremea lui Kant (Vorträge, vol. I, 88). In adevăr, filosofia kantiană spre deosebire de aceea a lui Schelling şi Hegel nu urmărea să sporească prin pură gândire cunoştinţele

noastre. Ea susţinea că orice cunoaştere a realităţii trebue să fie sorbită din experienţă şi drept urmare tema filosofiei era „să cerceteze isvoarele ştiinţei şi gradul ei de justificare, preocupare ce pururea va reveni filosofiei şi căreia nu i se va putea sustrage fără sancţiune nicio epocă" (Id. 88). De aceea problema fundamentală a culturii mai nouă e teoria cunoştinţei, în care concordă ştiinţa şi filosofia, cu deosebirea că acestea atacă problema din direcţii opuse: filosofia cercetează activitatea spiritului, iar ştiinţa naturii se îndreaptă spre realitatea externă cu legile ei (Tatsachen in der Wahrnehmung, Vorträge, II, 222).

Ideea de legalitate sau de ordine cauzală e sufletul ştiinţei, afirmă Helmholtz chiar din 1847 în scurta şi substanţiala introducere la memoriul clasic „Despre conservarea forţei". „Tema numitelor ştiinţe (ale naturii) e de a căuta legile, datorită cărora procesele particulare din natură sunt reduse la reguli generale, iar prin acestea din urmă pot fi din nou determinate" (p.. 2.). „Ultima ţintă a ştiinţelor teoretice ale naturii e de a descoperi cele din urmă cauze neschimbătoare ale proceselor din natură" (3). Cauzele neschimbătoare presupun forţe constante sau mai exact mişcări permanente ale elementelor materiale ce posedă forţe motrice neschimbătoare. „Aşa dar susţinem ca temă a ştiinţelor naturale fizicale reducerea fenomenelor naturale la forţe neschimbătoare de atracţie şi de repulsie, a căror intensitate atârnă de distanţă" (6).

Dacă în problema cunoaşterii se întâlnesc şi convieţuiesc paşnic ştiinţa şi filosofia, centrul problemei cunoaşterii şi prilej de fericită colaborare a celor două discipline este explicaţia *percepţiei,* a elementelor ce constitue experienţa[1]). In explicaţia percepţiei, mai ales a celei optice şi acustice, Helmholtz constată desăvârşitul acord dintre kantism şi fiziologia simţurilor a lui Joh. Müller, care formulase „legea energiilor specifice a simţurilor". Apriorismul kantian, pregătit de Locke, este confirmat de fiziologie. Cea mai serioasă obiecţie, adusă interpretării kantiane date de Helmholtz, priveşte confuzia dintre a priori genetic (constituţia nativă a sistemului nervos) şi a priori logic, singurul autentic. Nu se poate tăgădui însă succesul kantismului lui Helmholtz, succes istoric, fiindcă a pus în lumină o lature nesocotită a Criticei, dar şi didactic, fiindcă

1) *St. Hall:* Die Begrunder der modernen Psychologie: Lotze, Fechner, Helmholtz, Wundt, 1914.

a deschis un drum mai accesibil la idealismul transcendental. Mai e de subliniat că interpretarea kantiană a lui Helmholtz sufere o dislocare treptată spre empirismul lui J. St. Mill.

„Pasul cel mai însemnat, pentru a pune chestia pe terenul cel mai potrivit, a fost făcut de Kant în a sa Critică a raţiunii pure, în care el deduce orice conţinut real de ştiinţă din experienţă, dar a deosebit de conţinut ceea ce e condiţionat în forma intuiţiilor şi reprezentărilor noastre de către capacităţile proprii ale spiritului nostru. Gândirea pură a priori ne poate da numai formal propoziţii juste, care fiind legi necesare ale gândirii şi reprezentării ne apar de sigur ca absolut stringente, dar nu au nicio simnificaţie efectivă pentru realitate, aşa dar nu îngădue vreo concluzie asupra faptelor cuprinse într'o experienţă posibilă.

„In această concepţie percepţia e recunoscută ca un efect, pe care îl produce obiectul perceput asupra sensibilităţii noastre, efect ce în determinările lui particulare atârnă tot atât de cel ce acţionează ca şi de natura celui asupra căruia se acţionează. Acest punct de vedere a fost transpus la raporturile empirice în deosebi de Joh. Müller în a sa teorie a energiilor specifice a simţurilor". (Handbuch der physiol. Optik, I, ed. 2-a, p. 612).

„Aşa dar şi fiziologia recunoaşte calităţile sensaţiei ca simplă formă a intuiţiei. Kant merge mai departe. El a proclamat nu numai calităţile sensaţiilor ca date prin particularităţile facultăţii noastre de intuiţie, dar şi timpul şi spaţiul, deoarece nimic nu putem percepe din lumea externă fără să se petreacă într'un anumit timp şi să fie orânduit într'un loc anumit; determinarea temporală revine chiar fiecărei percepţii interne" (Op. cit. 586-587). Prin urmare, adaogă Helmholtz, Kant nu atribue nici spaţiul lucrului în sine, ci asemenea colorii, sunetului, etc., şi spaţiul e „,transpus prin ochiul nostru" în lucruri.

E lămurit că Helmholtz asimilează formele a priori ale intuiţiei (spaţiul şi timpul) „energiilor specifice ale simţurilor" (fiece organ sensorial percepe anumite calităţi, acelea care sunt date dela început în structura lui, independent de obiecte). In această asimilare descoperim în afară de confuzia relevată — formele kantiene sunt reduse la stări fiziologice înnăscute — şi un echivoc destul de serios. Helmholtz susţine că de pildă spaţiul e subiectiv, întrucât atârnă de structura organismului nostru, însă nu e o iluzie, ci are în afară

corespondenţe reale, anumite „momente topogene", întocmai cum calităţilor sensoriale, de asemenea tributare organelor, le corespund „momente hylogene" (Vorträge, II, 268). Teoria ridică firesc această întâmpinare: dacă spaţiul ca şi calităţile sunt condiţionate de obiecte, ce rost mai are dependenţa lor de structura fiziologică?

Analiza fenomenului perceptiv la Helmholtz are încă o lature caracteristică: teoria semnelor şi legea cauzalităţii ca fundament al obiectivării. Simpla sensaţie luminoasă nu e încă o percepţie vizuală; sensaţia e o modificare a organului sensibil. Pentru a avea o percepţie trebue să ajungem prin sensaţie la cunoaşterea lumii externe, trebue aşa dar să obiectivăm sensaţia. Cum se ajunge la acest rezultat? Sensaţiile sunt efecte în organele noastre şi ca atare ele exprimă natura acestor organe, dar totdeauna ele sunt produse de obiecte externe şi de aceea nu sunt cu totul străine de modul de a fi al obiectelor. „Intrucât calitatea sensaţiei noastre ne aduce la cunoştinţă proprietăţile acţiunii externe, care a excitat-o, ea poate fi socotită ca un *semn* (Zeichen) al acelei acţiuni, nu însă ca o *copie* (Abbild)" (Physiol. Optik, 586). Nu e o copie, fiindcă orice copie cere un fel de asemănare cu obiectul copiat (forma la statuă, coloarea la tablou, proecţia perspectivistă la desemn). Semnul nu are nevoe de niciun fel de asemănare cu obiectul al cărui semn este. Relaţia dintre ei se limitează la aceea că acelaş obiect, în aceleaş împrejurări, produce acelaş semn şi că aşa dar la acţiuni inegale corespund semne inegale. Cu toate acestea Helmholtz recunoaşte că avem şi o cunoştinţă-copie a realităţii: *legea* sau raportul constant dintre lucruri (semne). Şi ceeace e mai important semnele pot să reproducă exact (abbilden) legea acestui proces. (Physiol, Optik, 587, vezi şi Vorträge, I, 395).

Problema legalităţii sau cauzalităţii are în concepţia lui Helmholtz o însemnătate excepţională. De bună seamă, rămâne întrebarea: dacă sensaţia e numai un semn subiectiv, prin ce proces ea e transformată în obiect extern? Principiul cauzalităţii ne dă cheea fenomenului de exteriorizare sau de proecţie. Trecerea dela sensaţia subiectivă la lumea externă e opera unui raţionament *inconştient*. In adevăr, dacă obiectul extern nu e perceput direct urmează că e dat indirect, prin-tr'o judecată, care se foloseşte de cauzalitate. Cum nu există efect (semne subiective) fără cauză, trebue să presupun prezenţa obiectelor externe drept cauză a excitaţiilor (Phy-

siol. Optik, 583; Vorträge, I, 116). Această teorie, care explică percepţia externă ca o judecată inspirată de principiul cauzalităţii, a fost întocmită întâiu de Schopenhauer, care trimiţând lui Helmholtz din operele sale (Ueber die vierfache Wurzel şi Ueber das Sehen und die Farben) s'a crezut îndreptăţit a revendica prioritatea. Analogia e vădită, dar nu trecem cu vederea nici deosebirea: la Schopenhauer subiectul creiază obiectul extern, la Helmholtz creiază numai cunoaşterea lui.

Dar de unde ştim că nu există efect fără cauză? Principiul cauzalităţii nu e scos din experienţă externă, căci, s'a văzut, aceasta îl presupune pentru a se constitui, nici din experienţă internă, care e domeniul libertăţii. Kant a dat răspunsul exact, deslegând astfel şi problema cardinală a epistemologiei: corespendenţa dintre reprezentare şi obiect. Principiul cauzalităţii e a priori, premerge deci orice experienţă şi e condiţia acesteia. Nimic nu e inteligibil, dacă nu se supune cauzalităţii, întocmai cum ochiul nu prinde altceva decât lumină şi coloare. Cauzalitatea face lumea inteligibilă, e o „lege dată a priori, transcendental" (Physiol. Optik, 594). Princicipiul cauzalităţii e tot una cu „legalitatea", iar legalitatea constitue caracterul esenţial al realităţii. Din realitate cunoaştem numai ordinea legală exprimată în sistemul de semne al impresiilor sensibile (Optik, 593). Insă legea nu e făurită arbitrar de noi, ci e descoperită şi ca atare ni se impune ca un dat obiectiv, pe care îl numim *forţă* sau *cauză* a fenomenelor. „Postulatul nostru, de a înţelege fenomenele sau de a descoperi *legile* lor, capătă o altă formă de expresie, anume aceea că noi avem de explorat *forţele*, care sunt *cauzele* fenomenelor" (Vorträge, I. 376).

Ideile lui Helmholtz asupra cauzalităţii au evoluat treptat în direcţia lui Hume şi J. St. Mill prin chiar logica metodei fiziologice. După ce în *Physiologische Optik* el numără printre factorii înnăscuţi numai reflexele şi tendinţele, considerând principiul cauzalităţii ca o generalizare a experienţei, în faza finală a concepţiei sale, consemnată în notiţe, cauzalitatea e redusă la o simplă ipoteză.

Punctul, în care Helmholtz se desparte mai mult de Kant, priveşte chipul de a înţelege aprioritatea sau caracterul înnăscut al spaţiului şi timpului. Nativismul lui Kant şi J. Müller suferă la el o însemnată limitare. „Kant a considerat spaţiul şi timpul pur şi simplu ca forme ale oricărei intuiţii, fără a examina mai de aproape ce rol a avut experienţa în alcătuirea

amănunțită a intuițiilor spațiale și temporale. O astfel de cercetare se află în afară drumului său. De aceea el a socotit axiomele geometrice drept propoziții date originar în intuiția spațială, o părere pe care eu am încercat s'o resping" (Physiol. Optik, 613).

Helmholtz, separând cu strictețe spațiul ca formă a priori de axiome, care sunt câștigate empiric, susține posibilitatea și a altor axiome geometrice în afară de cele trei axiome euclidiene: a) între două puncte linia cea mai scurtă e *dreaptă;* b) între trei puncte se așează o *suprafață;* c) printr'un punct la o dreaptă e posibilă numai o paralelă. Silințele lui Kant de a dovedi aprioritatea axiomelor au dat greș. Convingerea lui Kant era că noi nu putem reprezenta relații geometrice în contradicție cu cele euclidiene. Dimpotrivă Helmholtz susține că prin exercițiu putem câștiga rapiditatea și siguranță în reprezentarea unor spații „metamatematice". Intocmai cum în mod a priori putem spune numai că orice coloare e legată de spațiu, nu însă ce anume coloare, tot așa din faptul că spațiul e o formă a intuiției nu urmează nimic privitor la datele ce sunt exprimate în axiome (Vorträge, II, 234).

De unde vin aceste axiome? Helmholtz nu concedă că axiomele geometriei euclidiene sunt dependențe într'o măsură oarecare de intuiția spațială. Noi am izbutit să ne reprezentăm o altă lume decât cea euclidiană, dovadă că axiomele variază cu spațiul în care locuim (Id., II, 10). Gauss a numit proprietatea de a mișca pe o suprafață figuri, fără ca acestea să sufere deformări. *curbură.* Dacă curbura spațială e egală cu zero, axiomele corespunzătoare acestui spațiu sunt cele euclidiene; dacă curbura e pozitivă avem spațiul *sferic* (Riemann); dacă curbura e *negativă* spațiul e *pseudosferic* (Beltrami, matematician italian). Până acum, scrie Helmholtz în 1870, măsurătorile astronomice n'au descoperit o curbură spațială și deci au întărit axiomele lui Euclid, însă nu e exclus ca alte experiențe să impună axiomele spațiului sferic. In rezumat, axiomele presupun un conținut real, care poate fi confirmat sau respins de experiență (Vorträge, II, 30).

Kant, în ipostaza de „om al fiziologilor", e unul din cele mai instructive episoade ale neocriticismului contemporan. Multă vreme în lumea naturaliștilor a fost primită ca o lozincă mântuitoare aprecierea lui Fr. A. Lange: „Kantism evoluat și corectat". O reacție de un deosebit răsunet a pornit dela

Joh. Rehmke, care a ţinut o conferinţă cu titlul „Fiziologie şi Kantianism" la Adunarea generală a naturaliştilor şi medicilor germani din Eisenach în 1882. Rehmke face dovada că „în realitate se cască o prăpastie de netrecut între fiziologie şi kantism"[1]), fiindcă nici subiectul, nici obiectul, nici sensaţia produsă de obiect în subiect, nu au în fiziologie acelaş înţeles ca în filosofia lui Kant. Subiectul fiziologiei e organismul nu conştiinţa generică, obiectul e lumea materială nu „lucrul în sine", inaccesibil, iar sensatia fiziologiei e un fapt dat ca atare, pe când la Kant sensaţia e un element, care nu e prins niciodată izolat.

b) Şcoala de la Marburg

Pe la 1850, toate orientările filosofice erau lipsite de o teorie a cunoaşterii clare. Falimentul romantismului îndemna pe gânditori să-şi caute un sprijin solid pentru filosofia lor, în principiile ştiinţei exacte. Intre anii 1850 şi 1860, răsună lozinca „Zurück auf Kant", care raliază pe gânditorii de frunte ai Germaniei şi ai Franţei. Opera care pecetlueşte biruinţa curentului neokantian în Germania este „Geschichte des Materialismul" (1866) a lui Albert Lange. Acesta nu este însă un kantian în înţelesul strict al cuvântului. Dar el deschide calea unui idealism critic înrudit. Albert Lange n'a făcut şcoală. In schimb, a animat pe mulţi dintre gânditorii tineri ai vremii. Cel mai însemnat dintre aceştia, este urmaşul său la catedra de filosofie din Marburg, Hermann Cohen. Ar fi greşit să credem că acesta este elevul lui Lange, de care se va deosebi în puncte fundamentale ale interpretării kantiene, dar se poate spune mai curând, că Lange a fost influenţat de colegul său mai tânăr, cum dealtfel a şi mărturisit-o.

Şcoala dela Marburg, deşi descinde în linie directă dela Kant, are o fisionomie a ei proprie, şi se constitueşte într'un sistem nou de gândire, sub influenţa nouilor teorii ştiinţifice. Şcoala neo-kantiană dela Marburg are două profile bine distincte: unul privind interpretarea lui Kant, celălalt înfăţişând un idealism critic ce nu se înspăimântă de ultimele sale consecinţe. Pe lângă Hermann Cohen, capul şcoalei, cităm pe Paul Natorp, considerat ca al doilea cap al ei, pe Rudolf Stammler, profesor de drept la Halle, pe Frantz Staudinger

1) *J. Rehmke:* Gesammelte philosophische Aufsätze, 1928, p. 144.

din Darmstadt, Karl Vorländer şi pe August Stadler. Nu mai puţin influenţaţi de metoda, gândurile şi principiile acestei şcoale, sunt A. Auffarth, în scrierea sa despre Platon, A. Goerland, în studiul său despre Aristotel şi Matematică, şi în special E. Cassirer, în opera sa importantă, „Das Erkentnissproblem", precum şi Kinkel şi A. Buchenau.

Hermann Cohen, născut la 1842, profesor de Filosofie la Marburg, publică la 1871, *Kants Theorie der Erfahrung*, operă ce va rămâne clasică, deschizând un drum nou în interpretarea kantiană. Lucrarea sa următoare, *Kants Begründung der Ethik* — din 1877 —, accentuează conlucrarea metodei istorice şi filologice cu punctul de vedere sistematic, şi dă o fundamentare nouă a kantianismului, iar a doua ediţie, 1885, din „Kants Theorie der Erfahrung", prezintă teoria kantiană a cunoaşterii într'o lumină cu totul nouă. La 1889 publică *Kants Begründung der Aesthetik*. Dacă în aceste trei opere, ca şi în introducerea scrisă pentru ediţia a cincea a operei lui Lange, în care îşi exprimă părerile cu totul personale asupra relaţiunii între Etică şi Religie, între Fizică şi Logică, s'ar părea că este încă în întregime tributar lui Kant, în operele ce urmează: *Logik der reinen Erkentniss* (1902), *Ethik des reinen Willens* şi *Aesthetik des reinen Gefühls* (1912), construeşte un sistem de filosofie propriu. Cohen moare la 1918.

Interpretând pe Kant, Şcoala dela Marburg îl scoate din mediul său tradiţional. legând raţionalismul lui de cel al lui Leibniz, Descartes şi Platon, şi scoţând empirismul lui din linia Bacon-Locke-Berkeley-Hume, pentru a-l apropia de fondatorii ştiinţei moderne, Kepler şi Galileu. Deşi recunoaşte că Immanuel Kant a fost deşteptat de către Hume din somnul său dogmatic şi că datoreşte filosofiei engleze o salutară accentuare a sensualismului pe care îl opune raţionalismului sterp wolfian, Şcoala dela Marburg deduce empirismul kantian din ştiinţa şi filosofia Renaşterii, care în esenţă nu este decât renaşterea platonismului. Privite sub acest unghiu contradicţiile interioare ale sistemului kantian, se estompează. Empirismul său nu mai e o inconsecvenţă, raţionalismul nu mai e o prejudecată moştenită. Ele se împacă în conceptul superior de experienţă — Erfahrung — aşa cum a precizat-o Newton, a cărui gândire e quintesenţa Renaşterii ştiinţifice. Subiect-obiect, formă-materie, raţiune-simţuri, nu se mai contrazic definitiv, opoziţia lor nu este decât relativă la conceptul metodic superior: experienţă-cunoaştere.

Problema centrală a criticii kantiene: „Cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori?” se referă la judecăţile ştiinţifice, şi nicidecum la cunoaşterea naivă, aşa fel că soluţiunea prin formele apriorice îşi pierde nota metafizică, regăsindu-şi sensul ei original platonic, de metodă analitică. „Hypothesis”, a gânditorilor din Renaştere, devine metoda transcendentală la Kant. Analiza conştiinţei nu înseamnă bineînţeles decât analiza conştiinţei obiective, ştiinţifice, nicidecum analiza procesului subiectiv bio-psihologic; aprioricul nu este considerat ca un element psihic ireductibil, ci ca un simplu fundament logic. Problema lui Kant este cu totul deosebită de problema empirismului englez, deşi Kant îi recunoaşte legitimitatea acesteia, fără să fie preocupat de punctul de vedere psihologist pe care urmaşii i l-au atribuit, provocând o neînţelegere prin denunţarea multor contradicţii şi compromisuri. „Kants Theorie der Erfahrung” pune capăt acestei confuziuni, proclamând aprioricul kantian ca pe o metodă. Aprioricul ca „lex menti insita”, ca organizaţie psihică înnăscută, aşa cum o găsim în prima ediţie a „Criticii Raţiunii Pure” în capitolul despre deducţia metafizică a elementelor formale ale cunoaşterii, ar putea stârni critica acestei interpretări. Hermann Cohen relevă dincolo de sensul psihologic, atribuit acestui sens de apriori, un rost sistematic. Aprioricul metafizic kantian este numai primul pas al metodei transcendentale; este silinţa de a salvgarda credinţa în unitatea ştiinţei; este apărarea punctului de plecare criticist, care trebuia afirmat cu energie şi salvat de scepticismul distrugător, inerent sensualismului. Aprioricul metafizic nu este nici tipar nici organizaţie tipică, nu are o preexistenţă mitică, ci este un simplu mijloc, o ipoteză, care explică unitatea gândirii omeneşti dealungul ştiinţei. Impărţirea criticii raţiunii pure în estetică şi logică pare suspectă Şcoalei dela Marburg, şi înainte de a renunţa complect la ea, mută centrul gândirii kantiene din Estetică în Logică. Consideră punctul de plecare din sensibilitate ca o greşeală, dar se strădueşte, în faza interpretativă, să explice diferenţierea funcţiunilor spiritului, preconizate de Kant, nu ca o analiză psihologică a conştiinţei individuale, ci ca o analiză metodică a conştiinţei obiective.

Pentru Kant intuiţia şi sensibilitatea constituesc unul din izvoarele cunoaşterii. Caracterul lor este receptivitatea. Şcoala dela Marburg vede în ea un element compromiţător pentru idealism. Caută dar intenţia lui Kant dedesubtul terminologiei,

şi crede a recunoaşte în receptivitate, nu atât un raport dela conştiinţă la un obiect exterior, cât raportul conştiinţei cu propriul ei conţinut. Sensibilitatea ar fi o atitudine specială a conştiinţei cunoscătoare, atitudine diferită de cea a reflexiunii.

Termenul „gegeben", — dat —, marchează diferenţa unui procedeu faţă de procedeul mai spontan al gândirii reflectante, şi nu trebue luat în sensul popular. Ceeace e dat, e materialul fenomenului de cunoaştere. Iar „material" şi „formă", sunt termeni corelativi la „experienţă", „cunoaştere". Forma este determinantul, fondul determinabilul, şi amândouă nu pot fi legitim percepute decât ca condiţiuni echivalente ale cunoaşterii. Pe când în sens popular „datul" înseamnă o materie străină de cunoaştere, venită din afara ei, Kant nu-l poate înţelege decât ca raport al conştiinţei la propriul său conţinut. Şcoala dela Marburg, îşi dă silinţa de a proba prin citate, că Estetica transcendentală nu dă sensibilităţii rolul unui organ receptiv, şi că intuiţia kantiană nu are nimic pasiv în ea, ci este întreagă creatoare. Aceasta nu împiedecă Şcoala dela Marburg să recunoască primejdia ce rezidă pentru idealismul critic, în Estetica transcendentală. Ea păstrează urmele unui sensualism latent, pe care intenţia lui Kant nu l-a putut înlătura, şi pe care îl denunţă chiar locul ei în sistem, premergând logicii, şi îl întăreşte situaţia „noumenului" înăuntrul logicii. Cu toată încercarea Şcoalei dela Marburg de a apăra criticismul kantian şi de a-l corecta prin propriile sale mijloace, reprezentanţii ei se văd siliţi să se despartă la un moment dat de sistemul kantian, pentru a construi cu metoda kantiană, un idealism critic mai consecvent. Raportul Esteticei faţă de Logică, este punctul de plecare al acestei disidenţe.

Cohen şi întreaga şcoală, refuză să dea sensibilităţii rolul de isvor de cunoaştere, de element constitutiv al experienţei ştiinţifice, îi neagă drepturi echivalente cu cele ale gândirii. Pentru rezolvarea problemei cunoaşterii obiective, nu este nevoe de intervenţia sensibilităţii ci ajunge gândirea pură. Cu bătrânul Parmenide, Cohen proclamă: „gândirea este firea". Cu toate explicaţiunile justificatoare pentru eroarea sensualistă strecurată în sistemul kantian, Şcoala dela Marburg se vede totuşi silită să excludă din cunoaşterea ştiinţifică orice element strein de gândirea propriu zisă, de care ea nu este responsabilă. Hermann Cohen încearcă să refacă logica şi teoria cunoaşterii, exclusiv pe fundamentele gândirii creatoare, după

ce urmăreşte ivirea acestor fundamente în prima fază a ştiinţei şi filosofiei antice, după ce le urmăreşte de-alungul evoluţiei ştiinţei şi le vede strălucind în ştiinţa Renaşterii.

Gândirea a fost scoasă cu greu de filosofii greci din fluctuaţiile nehotărâte ale reprezentării psihologice, şi fixată de ei într'o caracteristică logică, pe care manualele de logică au uitat-o, dar care însufleţeşte sistemele superioare de filosofie şi ştiinţă adevărată. Gândirea ca gândire creatoare, nu doar sinteză ordonatoare, — iată fundamentul pe care Şcoala dela Marburg încearcă să construiască un sistem modern de filosofie. Gândirea pură este singurul isvor creator de ştiinţă obiectivă, şi numai în urma unei ştiinţe întemeiată pe această gândire pură, se va putea înălţa o etică şi o estetică legitim fundate. Temelia sistemului, logica, va fi garantul pentru valabilitatea întregului sistem. Deaceea problema cunoaşterii, a valabilităţii şi a adevărului se concentrează în logică, care constitue o chezăşie pentru orice altă cunoştinţă, pentrucă ea singură elaborează certitudinea metodei care va călăuzi apoi căutarea legilor, etice estetice, psihologice.

Prima grije a Şcoalei dela Marburg este de a deosebi net gândirea naivă de gândirea ştiinţifică. Pe aceasta din urmă nu o consideră în aspectul ei psihologic, ci o cercetează în realizările ei acumulate în ştiinţa exactă. Ce interesează este factum-ul ştiinţei, aşa cum îl găsim obiectivat în operele geniale de ştiinţă. Obiectul ştiinţific e în întregime creeat de gândire. Sensaţia este numai un punct de plecare, un semn de întrebare, şi stă cu totul în afara conţinutului cunoaşterii ştiinţifice, care constă în unitatea multiplului; ori unitatea, de orice fel ar fi ea, nu este de competenţa sensaţiei.

Pentru Kant, unitatea sintetică a cugetării era precedată de un multiplu, pentru Hermann Cohen dimpotrivă, această unitate a gândirii este generatoare a multiplului. El constată în gândirea ştiinţifică o însuşire esenţială: aceea de a fi o unitate originară, pe care o numeşte *Ursprung*. Gândirea este creatoare a propriului ei conţinut. Fireşte creaţia — Erzeugung — nu este înţeleasă ca un fenomen psihologic, şi nu este o cauzare, ci un fundament. Nu este o cauză eficientă, ci o raţiune suficientă. Nu este un fenomen de conştiinţă, ci o metodă logică, — şi anume, o metodă care se opune celei sensualiste. Astfel se desăvârşeşte criticismul kantian în mod consecvent. Şi se înţelege pentru ce Hermann Cohen

ca şi şcoala sa, se consideră ca adevăraţi continuatori ai lui Kant.

Capitolele despre origină — Ursprung — şi despre Realitate luminează întregul sistem. Origina cunoştinţei şi realitatea obiectului sunt revendicările cele mai dârze ale senzaţiei. Zadarnic le-a combătut Kant în idealismul său, căci nu le-a tăiat din rădăcini, ci ele se întorc primejdioase tocmai împotriva acestui idealism. Şcoala dela Marburg va corecta pe Kant, împlinindu-l în sensul lui Platon, şi cu mijloace împrumutate dela Leibniz.

Pentru ca idealismul să fie temeinic, *trebue ca fundamentul să fie însăşi origina* (Logik der reinen Erfahrung, pag. 33). Obiectul, în Critica raţiunii pure, este rezultatul condiţiilor apriorice care îl constituesc. Dar atâta vreme cât actul logic al constituirii însăşi nu este garantat împotriva pretenţiilor sensibilităţii, a metodei datului — „des Gegebenen" — cu alte cuvinte, câtă vreme *începutul logic al obiectului* cunoaşterii nu este o problemă rezolvată, idealismul nu stă în picioare. Mai înainte de toate, trebue garantată *originea* obiectului, în aprioric. Pentru a evita confuzia la care a dus conceptul Originei — Ursprung —, acesta trebue elucidat. Cohen caută acest principiu al originii în istoria ştiinţei, şi îl găseşte ascuns, cu înfăţişeri diferite. Astfel, de când gândirea ştiinţifică s'a ivit în lumea culturii, ea s'a prezentat sub chipul problemei originii, (αρχη.) Dealtfel, înainte ce mintea omenească să-şi pună problema Originii, nu exista pentru ea decât cunoaşterea sensibilă a lucrurilor individuale. Deabia cu problema Originii, lucrurile individuale se topesc într'un tot, numit fiinţa, existenţa, pe care o cercetează ştiinţa, şi care se deosebeşte esenţial de realităţile individuale percepute prin simţuri. Se constată că problema *Originii*, care nu trebue confundată cu cea a *începutului*, a fost întotdeauna în centrul filosofiei şi că a fost soluţionată printr'o judecată nelimitată: ἄπειρον, ἀνηπόθετον, şi infinitul mic, iată exemple pentru faptul că spiritul ştiinţific caută originea fiinţei dincolo de fiinţă, în ceeace Democrit şi Platon numesc μη ον. Originea finitului e căutată în infinit, şi aceasta înseamnă tendinţa ştiinţei de a căuta Originea existenţei într'un principiu eterogen, adică metoda de a întemeia, de a garanta, de a da socoteală de însuşi fundamentul cunoştinţei.

„Ursprung", Originea, nu este o entitate mistică, cum a fost învinuită de detractorii idealismului consecvent, nu este

decât o metodă a gândirii, prin care ea se apără împotriva pretenţiunilor sensaţiei. Este negarea defensivă a oricărui element strein de gândire, care s'ar insinua şi ar întrerupe continuitatea şi unitatea actului de cunoaştere.

Originea afirmă şi garantează elementul pe care categoriile, ca forme de gândire, îl vor determina, fiecare în felul său, dar pe care niciuna din ele, — nici spaţiul, nici timpul, nici cauzalitatea, nici substanţa, — fiecare în parte nu l-ar putea creea. Originea înseamnă unitatea tuturor formelor apriorice în chiar actul lor creator. Ea singură poate propune nedeterminatul, „x", a cărui însuşire e de a fi determinabil. Şi numai acest nedeterminat poate figura ca prim material într'o filosofie critică. Orice „dat", orice alt material, este un element strein, ce poartă în el o determinare nejustificată. Principiul originii, departe de a fi dovada unei recăderi într'un dogmatism metafizic, sau preludiul unei metafizici mistice, marchează, dimpotrivă, un progres evident al metodei critice devenită conştientă de toate posibilităţile ei. In evoluţia idealismului, Şcoala dela Marburg reprezintă etapa cea mai consecventă. Mijloacele metodice vor putea varia la infinit, dar metoda idealistă este astfel definitiv consolidată, ca directivă nesfârşită a unui drum ce se desfăşoară în timp.

Conceptul de „Ursprung", a provocat o mică divergenţă între cei doi capi ai şcoalei. Paul Natorp menţine unitatea sintetică kantiană, dar felul cum interpretează unificarea multiplului, arată că divergenţa este numai în termeni. Sinteza este, logic vorbind, momentul iniţial al cunoaşterii. Ea este actul fundamental, şi consistă în penetraţia reciprocă a unităţii şi diversităţii, în aşa fel încât diversitatea, multiplul, acest element periculos idealismului, face parte integrată din însăşi sinteza. Pentru Paul Natorp, centrul oficial al sistemului este metoda. Pentru Hermann Cohen, este originea. Dar ambele nu sunt decât accentuarea deosebită a aceleiaşi tendinţe idealiste. Cei doi termeni: act de gândire şi origine, sunt echivalenţi.

Gândirea, întrucât este cunoştinţă ştiinţifică, s'a relevat întotdeauna ca act creator, şi conţinutul ei este însăşi unitatea, adică continuitatea actului indivizibil. Conţinutul se identifică cu însuşi actul de gândire. Sensul logicei se schimbă odată cu determinarea ce se dă gândului pur. De acum înainte, logica este eliberată de orice tutelă metafizică sau psihologică. Ea răspunde singură de valoarea cunoştinţei, întrucât aceasta este

gândire obiectivă ştiinţifică. Innoirea aceasta a logicei, pe fundamentul originei, cere o remaniere a sistemului de forme apriorice.

Şcoala dela Marburg şterge deosebirea dintre formele apriorice ale sensibilităţii, spaţiul şi timpul, şi categoriile gândirii, renunţând ipso facto la *scheme,* formule intermediare, şi la principii, cari sunt rezultatul legăturei între formule pure heterogene. Tot aprioricul este redus la forma unică a categoriei. Sistemul de fundamente devine şi mai simplu şi mai suplu. Dar categoria nu mai e caracterizată ca „concept"; ci ca predicaţiune, ca o formă de judecată. Ea nu e o stare, ci un act, şi astfel idealismul scapă de falşul nativism. Logica lui H. Cohen e o logică a judecăţii. Aceasta o păzeşte şi de anchiloza care cuprinde logica întemeiată pe imuabilitatea principiilor. Dacă logica e logica ştiinţei vii, acest factum nu poate fi un tezaur difinitiv pecetluit ci un capital de cunoştinţe ce circulă şi creşte. El nu poate fi închis într'un număr precis de principii neschimbătoare ci e curgător şi viu. Obiectul ştiinţei poate fi vreodată complect isprăvit? Izvorul „originei", al creaţiei, poate vreodată seca? Dacă gândirea e act, obiectul cunoaşterei nu poate fi decât un vecinic determinabil. Ştiinţa nu e un *factum,* ci un *fieri* nesfârşit. Aci e cauza preferinţei lui H. Cohen pentru forma judecăţii ca cea care exprimă mai adecvat caracterul gândirii pure, care este continuă, neîntreruptă creaţie. Judecata act logic, desbărată de orice fixitate, pierde rigiditatea care făcea din ea, pentru categorii, un adevărat pat al lui Procust (Schopenhauer). Ea nu mai e decât albia unui râu care îndreaptă curgerea apelor fără s'o stânjenească. De aceea, în locul corespondenţei sărace într'un fel de judecată şi o singură categorie, H. Cohen stabileşte o largă corelaţie între judecăţi şi categorii, aşa încât o categorie poate ajunge la deplina ei desvoltare, suferind orientarea mai multor feluri de judecăţi. Se înlătură astfel orice dogmatism, căci spărgând cadrele fixe ca număr şi calitate şi dând categoriilor deplină libertate de mişcare şi creştere, nu mai sunt forme infailibile, totul se schimbă, se adânceşte, evoluează cu trebuinţele şi problemele ştiinţei. Sunt categorii cari nu apar decât cu ultimele probleme ale fizicei şi cine ar putea prezice soarta lor în viitor? Şi totuşi trebue păstrată o permanenţă în această evoluţie necontenită a cugetărei creatoare. H. Cohen păstrează împătrita direcţiune a judecăţilor tradiţionale: calitate, cantitate, relaţiune şi moda-

litate, cari nu sunt fixe şi dogmatice ci sunt numai puncte de vedere ale conştiinţei şi dovada unităţii spiritului ştiinţific, a continuităţii sale de-alungul veacurilor. Fără această unitate a directivei, ştiinţa s'ar topi în impresiuni, călăuzite de întâmplare.

H. Cohen deosebeşte deci patru grupe de judecăţi:

1. Judecăţile legilor de gândire (Origine, Identitate, Contradicţie; 2. Judecăţi matematice (Realitate, Multiplu, Totalitate); 3. Judecăţi ale ştiinţelor matematice despre natură (Substanţă, Lege, Noţiune); 4. Judecăţi Metodice (Posibilitate, Existenţă, Necesitate).

Pe aceste fundamente metodice şi în cadrul acestei clasificări se clădeşte logica gândirei pure într'o continuă şi foarte adâncită raportare atât la filosofia clasică cât mai ales la problemele şi principiile ştiinţei exacte.

Relevăm aci numai câteva din aspectele noi ale preînoitului sistem de forme constitutive ale cunoaşterii obiective.

Şcoala dela Marburg caută fundamentul matematic al obiectului fizic într'o metodă matematică în care trecerea dela cantitate la calitate să nu mai ceară sprijinul vreunui element străin de gândire.

Conceptul mărimei aşa cum îl întrebuinţează Kant pentru a aplica matematica la obiectul fizicei, îi pare echivoc, cu toată deosebirea mărimei intensive, sau poate tocmai din pricina acestei deosebiri, care trădează urmele empirismului în concepţia mărimei extensive. Cum în fizică totul e mişcare, tot astfel în matematică totul e devenire. Valoarea metodică a matematicei constă în faptul că nu e nimic *dat* în conţinutul ei ci se crează, se generează. Gândirea matematică pentru a începe legitim, are de răspuns pretenţiunilor „originei". Fundamentul căutat e categoria *infinitului mic*. Realitatea care creea la Kant o categorie a calităţii, în „Logik der reinen Erkentnis" stă în fruntea judecăţilor de cantitate. Cu alte cuvinte fundează obiectul cunoaşterei sub ambele aspecte, de calitate şi cantitate, de-odată, creând conţinutul real al obiectului, nu numai pe cel formal. Această realitate e *numărul*, aşa cum l-a precizat Leibniz şi Newton şi matematica modernă: numărul infinitesimal. Realitatea e infinitul mic. Acesta, fie că e instrument al mecanicei, fie al analizei, a însemnat pentru descoperitorii lui, *origine:* origina mişcării, a curbii, a numărului ordinar, — în fine unitatea generatoare a mărimei de orice fel. Intemeiat pe competenţa infinitului mic

atât pentru problemele matematice pure cât şi pentru fizică, Cohen recunoaşte în el mijlocul, metoda de a rezolva problema realului care se mai complica la Kant cu instanţa sensibilităţii şi a noumenului.

Această categorie nouă a fost viu contestată ca şi categoria originii, de către cei cari, confundând *realitatea* obiectului ştiinţific cu *existenţa,* vedeau în infinitul mic o realitate hipostaziată.

Pentru H. Cohen şi şcoala sa, infinitul mic nu e decât categoria numărului ajunsă la deplină desvoltare a sensului său, la obiectivitate, prin ruperea sa de senzaţie. Infinitul mic e numărul ce nu a mai fost citit de pe lucruri ci, s'a născut din gândire pură. Istoria numărului infinitesimal e plină de oscilaţiuni. Emanciparea sa de concepţia empirică se face încet: dela indivizibilă până la diferenţială şi derivată e un drum greu. Pentru H. Cohen infinitul mic e mai ales derivată, o dovadă cât de departe e de a-l considera un absolut. Infinitul mic e purtătorul realităţii, dar nu ca o mărime infinit de mică şi definitivă, ci ca un procedeu care caracterizează gândirea pură în originalitatea ei creatoare.

E drept că mersul sintetic al gândirii lui H. Cohen e greu de urmărit şi că atât categoria originei cât şi a infinitului mic par la început abstracţiuni metafizice, dar pe măsură ce se înfiripează în realităţi ştiinţifice, înţelesul lor metodic apare tot mai limpede. Infinitul mic nu este însă numai un mijloc auxiliar, nu e numai un instrument artificial de a calcula fenomenele fizice pentru cari calculul cu numărul obişnuit e insuficient, el e procedeul natural fără de care lucrurile şi evenimentele nu pot fi clasate şi specializate şi care în ultima instanţă duce la acea formaţiune fără de care calculul obişnuit ar rămâne lipsit de obiectul său, în adevăratul sens al cuvântului (pag. 133). Nu e alt mijloc de a formula şi de a *întemeia* legile naturei decât mijlocul sigur al infinitului mic, zice H. Cohen. Şi mai departe: „este unicul mijloc de a reprezenta cât de cât, felul de a se crea al fenomenelor naturale". Aşa dar importanţa categoriei infinitului mic ca metodă a gândirei matematice-ştiinţifice rezidă în rolul său indispensabil pentru crearea naturei în cunoaşterea ştiinţifică. Cohen subliniază mai ales derivata: în aceasta se vădeşte pe lângă caracterul creator al gândirei pure şi un nou interes logic, căci derivata „dx" nu exprimă numai legea generatoare a mărimei după cum o face diferenţiala, ci de-

termină precis această lege creatoare a derivatei, procură tocmai mijlocul de a determina matematic aceste legi, adică de a exprima strict şi legal, *calităţile*. Superioritatea logică a derivatei consistă în caracterul calitativ care în ea atinge o expresiune cantitativă adecvată. Iată pentru ce Şcoala dela Marburg proclamă infinitul mic: *realitatea*, adică în mijlocul gândirei pure, senzaţia şi calităţile subiective sunt înlocuite prin calităţi matematice obiective.

Dar ţelul către care tinde calculul infenitesimal este calcului integral, cu alte cuvinte infinitul mic nu e decât o metodă pentru rezolvarea problemei infinitului. Origina şi realitatea infinitesimală sunt categoriile cu cari procedează gândirea pură pentru determinarea obiectului fizic al naturei.

Dar în integrarea infinitului mic e implicită propunerea multiplului, şi cu ea a realităţii fizice sensibile. Integrarea cere o altă instanţă logică, un nou procedeu, care este categoria numărului obicinuit, discret.

Obiectul filosofiei kantiene şi neo-kantiene este cunoaşterea ştiinţifică a naturei, prin urmare *diversitatea*, şi multiplicitatea, care e doar scheletul său matematic, e problema centrală a însăşi *conţinutului* cunoştinţei ştiinţifice. Idealismul dela Marburg caută metoda prin care gândirea pură crează diversitatea din propriul ei isvor, fără să recurgă la ajutorul sensibilităţei şi o găseşte prin categoria *timpului*. Acesta nu mai este, ca în concepţia curentă naivă, considerat ca succesiunea lucrurilor existente şi care îl preced sau cel puţin sunt independente de el. Timpul e înţeles ca anticipare; el e viitorul, simbolizat prin semnul adiţiunei. Timpul este +şi+şi+, la infinit. Logic se iveşte acum trecutul *corelativ* la *viitor*. Viitorul şi trecutul, iată *diversitatea* primordială; ea e creată de gândirea pură în categoria timpului şi nu are în ea nimic sensibil. In ea este embrionul oricărui conţinut de cunoaştere iar desvoltarea lui îi incumbă categoriei numărului. Infinitul mic garanta unitatea şi origina pură a oricărui număr ordinar, în schimb, pentru ca această unitate să poată da naştere elementelor din a căror integrare să iasă mărimea obiectivă, ea trebue să se îmbrace în valorile seriei de numere ordinare. Realitatea ideală a infinitului mic nu are rost decât pentru existenţa finită. Pluralitatea nu are termen, — ea exclude un sfârşit. Deaceea este una din condiţiunile de determinare a conţinutului cunoaşterii obiective, dar nu însăşi conţinutul. Alta e categoria, forma gândirii pure, care are competenţa de a-l

crea, oprind din fuga fără ţel a timpului elementele create de el şi adunându-le într'o unitate superioară. Acest instrument nou al gândirii pure, e categoria spaţiului, şi judecata prin care lucrează e judecata *totalităţii*, cea care în matematică ia sensul de integral.

Totalitatea nu e însumarea unor elemente dinainte determinate, ci e legea care reglementează formaţiunea lor, adică legea lor generatoare. Numărul născut prin integrare este fără îndoială un produs al gândirii pure. In infinitul totalităţii îşi găseşte adevărata semnificaţie infinitul mic, căci metoda infinitului n'are rost decât pentru deslegarea problemei finitului.

Diversitatea, adică *conţinutul* cunoştinţei, îşi atinge prima sa formă definitivă în *totalitate*, căci numai totalitatea fundează unitatea obiectului ca atare. Integralul e mai mult decât un număr: el duce direct la determinarea spaţială, care înseamnă simultaneitate. Simultaneitatea este un caracter ce revine spaţiului, din faptul că acesta e o *totalitate*, un *infinit*, nu din faptul că e o pluralitate. Iar dacă spaţiul e altceva decât timpul, dacă numai el garantează exterioritatea, obiectivitatea, aceasta e o lovitură nouă împotriva empirismului, care lasă obiectivitate pe seama sensaţiei. Competenţa de a crea *„exteriorul"* nu poate fi decât a gândirii pure. Conţinutul e însăşi *natura*, şi aceasta presupune ca o condiţie constitutivă *spaţiul*, care este ansamblul seriei infinite de unităţi parcurse de timp, — este însăşi proectarea, este exterioritatea. Ceeace se prezintă şi se conservă ca *ansamblu* nu mai e intern, nu mai e subiectiv, ci devine însuşi „exteriorul". Spaţiul e proecţiunea unităţii conştiinţei, e gândirea care îşi crează corelativul în „fire", ca „exterioritate", ca „natură". Spaţiul e o categorie care determină natura ca exterioară gândului, şi întrece astfel competenţa categoriei numărului.

Dar cunoaşterea obiectului naturii se desăvârşeşte prin judecăţile de relaţiune, prin mijlocul categoriilor de substanţă, de cauzalitate şi de reciprocitate.

Hermann Cohen urmăreşte evoluţia sensului lor dealungul ştiinţei exacte moderne. Dacă I. Kant definise substanţa ca o condiţie pentru raporturi posibile, dacă o ilustrase cu exemple luate din ştiinţa modernă, — ca de exemplu energia sau conservarea energiei, totuşi, pentrucă a făcut loc intuiţiei sensibile, a compromis sensul metodic al substanţei, deşteptând bănuiala că „Ding an sich" este o substanţă în sine, care

afectează simţurile. Cohen îndrăsneşte să interpreteze noumenul ca o eternă problemă — „eine Aufgabe" —, şi dă substanţei sensul foarte precis şi adecvat ştiinţei fizice moderne, acela de conservare a energiei.

Cauzalitatea, care ca problemă a succesiunii necesare, forma un interes central al filosofiei veacului al 18-lea, se îndepărtează de aspectul ei caracteristic psihologic în sistemul dela Marburg, şi se orientează spre dinamică, luând sensul foarte precis de „transformare a energiei". In „Logica Gândirii Pure", principiul cauzalităţii se desfăşoară în trei categorii: 1)categoria funcţiunii,, 2) a energiei. 3) a cauzalităţii. Aceasta din urmă se raportă la însăşi existenţă: energia e problema mai specială a ştiinţei naturale fizice, iar funcţiunea este expresiunea matematică a aceleiaşi probleme. In funcţiune rezidă puterea cauzalităţii, care nu e cauză ci cauzare, adică funcţiune, condiţionare. Ceeace întrece funcţionarea, se realizează prin *energie*, care la rândul ei e tot o funcţiune, dar o funcţiune ale cărei elemente s'au desvoltat din realităţi infinitesimale în realităţi intensive. Energia accentuiază categoria substanţei, şi realizează *legea*. Ea este fundamentul specific al ştiinţei naturale matematice.

Fireşte, legea este unul din cei mai importanţi factori pentru cunoaşterea naturii, căci ea întemeiază însăşi „unitatea" naturii. Cu toate acestea, pentru ca legile să constituiască o natură cu adevărat *una*, e nevoe să formeze între ele un sistem de relaţiuni reciproce; e nevoe ca seriile cauzale ce coexistă, să intre în raport unele cu altele. Cauzalitatea determină locul evenimentelor în timp, dar pentru ca un lucru să „existe", trebue ca locul său să fie fixat şi în spaţiu, şi aceasta nu se poate decât printr'un nou fel de cauzalitate, care este comunitatea. Fără aceasta din urmă, orice percepţie ar rămâne răsleaţă, orice experienţă ar fi un început ce nu s'ar lega de o experienţă premergătoare, — cu alte cuvinte, nu ar fi cu putinţă unitatea experienţei, unitatea naturii. Obiectivitatea propriu zisă a unei cunoştinţe, nu este de înţeles decât prin reciprocitatea de raport a obiectului cu întregul din care face parte. In această lege a acţiunii şi reacţiunii, prin care se fundează însăşi *unitatea naturii*, cauza şi efectul nu rămân distincte, dar se unesc mai de aproape decât în legea cauzalităţii. se întrepătrund într'un „sistem".

Sistemul, este deci ultimul mijloc prin care gândirea pură îşi constitueşte obiectul cunoştinţei ştiinţifice. De

categoria *sistemului*, H. Cohen leagă „*conceptul*" cu un aspect special al ei, şi previne protestările împotriva multiplicării categoriilor, arătând că gândirea pură nu este „posibilitatea de a creea concepte", ci categoriile ei sunt fundamente, sunt cunoaşteri, — acte — prin cari condiţionează problemele ştiinţei. Acestea din urmă se înmulţesc şi se rânduesc. Rostul logicei este să construiască seria lor ierarhică.

Conceptul apare la un anumit moment al cunoştinţei ca temeiul unei probleme speciale; el are competenţa de categorie.

Categoria comunităţii desăvârşeşte obiectul cunoaşterii ca *unitate a unui sistem*, adică o unitate întotdeauna relativă, întotdeauna în stare de a se îmbogăţi, de a creşte, cu totul contrarie unităţii rigide a obiectului cum o înţelege sensualismul, comunitatea, — reciprocitatea — este aşa dar condiţia supremă a cunoştinţii naturii.

Pe lângă obiectul şi fenomenul fizic, natura cuprinde şi fenomenul biologic. Acesta nu se lasă cunoscut prin mijloacele oferite de categoria cauzalităţii şi a sistemului mecanic, prin care sistemul e determinat ca un sistem de puncte ce se mişcă descriind spaţii în timp, şi rămâne o veşnică abstracţiune. Natura nu poate fi constituită numai din asemenea abstracţiuni. Ea e înainte de toate: *concretul*. Pe acesta nu-l poate explica mecanica, el cere alt soi de ştiinţă, alt soi de metode de gândire; se vrea determinat în *calitatea structurii sale*, cu alte cuvinte, concretul şi viaţa sunt probleme noui, fundate pe categorii logice noui.

Conceptul, iată noua categorie, şi *inducţia* noul instrument al ştiinţei. Caracterul lor propriu este că ele nu soluţionează probleme, ci menţin un vecinic problematic, o vecinică preînnoire a problemei însăşi. Aceasta implică însă o serie nesfârşită de soluţionări parţiale, care întreţin problema vecinic deschisă. Soluţionarea nu se poate afla decât prin categoriile precedente. Ştiinţa nu comportă deci altă soluţiune pentru toate problemele naturii, decât pe cele mecanice, dar acestea sunt hărăzite să fie vecinic insuficiente, şi să stârnească vecinic probleme noui. Deosebirea între sistemul mecanic şi „concept" o face scopul, care nu înseamnă altceva decât *unitatea sistematică desăvârşită*. Conceptul este mijlocul prin care gândirea pură întreţine vie această problemă a unităţii desăvârşite. Finalitatea propune un fel nou de problemă, dar soluţia ei depinde de cauzalitate. Teleologia nu este decât adaptarea unei probleme noui la probleme vechi, sau mai precis, adaptarea

metodelor între biologie şi mecanică. Conceptul este categoria care fundează obiectul naturii în ambele sale aspecte: ca obiect matematic, fizic, şi ca organism viu. Conceptul este prin urmare locul logic în care se întâlnesc cele două interese ale ştiinţei: legea şi individul. Deaceea conceptul formează tranziţia firească între logică şi morală. Kant făcea legătura părţilor din sistemul său filosofic printr'un punct de vedere exterior. Primatul moralei era fundat sentimental. La Şcoala dela Marburg, clădirea sistemului de discipline se face cu ajutorul cunoaşterii logice. Gândirea nu este silită să-şi schimbe orientarea, continuitatea între probleme este desăvârşită. Nu e loc pentru primatul unei metode în sensul de superioritate; aci nu se recunoaşte decât o evoluţie logică dela o metodă la alta.

Dacă am insistat mai mult asupra părţii teoretice, am făcut-o pentrucă în sistemul dela Marburg, centrul de greutate se află în logică, fiindcă în ea se determină conceptul general de *cunoaştere pură*, precum şi cel de *sistem*. Odată cunoscute prin logică, toate părţile sistemului apar în rostul şi caracterul lor special. Kant e învinuit de a fi negat rezultatele logicei pentru a face loc eticei. Necesitatea organică sistematică a eticei nu putea fi recunoscută decât atunci când se recunoştea lucrului în sine un sens critic, iar nu metafizic. Atâta vreme cât noumenul trecea drept „fiinţă necondiţionată şi incognoscibilă" etica, cu al său „Homo noumenon", cu pretenţia ei de a revela neştiutul, nu putea fi considerată decât ca o contrazicere flagrantă a Criticii Raţiunii Pure. Şcoala dela Marburg face din etică o consecinţă necesară a teoreticului, ca o logică a unui nou fel de realităţi: datoria — „Sollen". Numai Platon şi Kant au pus cu adevărat problema eticei — a posibilităţii unui alt soi de realitate decât aceea a naturii. Dreptul de viaţă al moralei ca disciplină proprie, depinde tocmai de recunoaşterea unei realităţi noui deosebită de realitatea fizică. Numai Platon şi Kant au dat moralei un fundament. Ceilalţi gânditori, — chiar Aristot şi Spinoza, au alcătuit un sistem de prescripţiuni morale.

Realitatea etică nu mai este constitutivă, — ci regulativă. Ea subzistă şi în afară de orice existenţă pentru care ar valora. Etica este independentă de subiectele existente sau posibile. La Kant e greu de înţeles acest lucru, căci el nu deosebeşte întotdeauna clar *realitatea* de *existenţă*. Dealtfel, deosebirea nu era cu putinţă decât după soluţionarea problemei

„originei" — Ursprung —; şi tot astfel nu se putea justifica nici *datoria* ca o valoare transcendentală nouă. Căci valoarea transcendentală e cea care dă cheia pentru sensul nou al realităţii, întrucât e realitatea datoriei, şi nu a existenţei. Realitatea în sensul transcendental, înseamnă obiectivitate, — nu în înţelesul naiv, sensibil, ci în sensul care s'a acordat principiilor constitutive, considerate ca realităţi întrucât sunt valabile pentru cunoştinţă. De vreme ce realitatea este concepută ca valoare de cunoaştere, „datoria" — das Sollen, — deşi e numai un regulativ, poate totuşi fi considerată ca o realitate cu condiţia, fireşte, ca ea să-şi recunoască caracterul ei limitativ faţă de experienţă. Unii critici au crezut din pricina acestei lupte în contra psihologismului, că morala kantiană este dincolo de om. Părerea lor e complect falsă. Pe de o parte Kant a lăsat opere ce privesc aplicarea eticei la moravuri, la drept, la religie, iar pe de altă parte el a găsit legea morală în înseşi inimile oamenilor, chiar până şi în cele mai păcătoase. In etica şcoalei dela Marburg se dă o luptă decisivă între idealism şi empirism pentru fundamentarea moralei. Etica este pentru empirist o distilare din experienţa practică, pe când pentru idealism, — acţiunile morale sunt o concretizare a ideii etice. Nu este vorba de a se dezumaniza etica, ci de a-i garanta un fundament dincolo de experienţă. Hermann Cohen, după ce fixează condiţiunile unei etici posibile, constată că aceasta nu numai că ar fi posibilă, dar e chiar cerută de raţiunea pură. Logica a arătat că obiectul cunoaşterii nu e dat, ci e o problemă pe care raţiunea pură o rezolvă treptat, prin categoriile ei. Dar cum o parte a problemei naturii, — viaţa —, rămâne nerezolvată prin legile mecanice şi formele apriorice cunoscute, viaţa e o problemă nouă, pe aceeaşi linie de cercetare cu natura mecanică, — însă nerezolvabilă prin mijloacele logicei cunoaşterii. Ea cere o logică nouă. Problema vieţii e problema individualităţii biologice pe care o rezolvă finalitatea; dar dincolo de individualitatea biologică, creşte cea psihologică. Pe aceasta nu mai poate să o soluţioneze categoria finalităţii, decât în extrema ei limită, adică scopul nemaiputând fi mijloc, ci rămânînd scop final. Iată metoda cea nouă, pentru problema cea nouă a personalităţii. Cercetarea adevărului trece dela cunoaşterea lumii la cunoaşterea datoriei. Adevărul nu se poate realiza decât prin complectarea existenţei cu datoria, a ceeace este prin ceeace trebue să fie. Domeniul datoriei nu ne e dat prin experienţă, ci rezultă din

interesele raţiunii pure. Distincţia între faptul natural şi cel moral, nu o poate face decât raţiunea pură. Etica este o logică nouă, logica ştiinţei spiritului. Ea nu poate figura în sistem decât în urma logicii teoretice, ca o încununare a cercetării adevărului. Altfel n'ar fi întemeiată decât psihologico-metafizic.

In „Critica Raţiunii Pure" Kant făcea deducţia transcendentală a principiilor ce constituiau ştiinţa naturii. Nu a făcut acelaş lucru pentru principiul moral. In ultimul moment, se mulţumeşte cu deducţia lui metafizică. Imperativul categoric nu este justificat decât subiectiv, prin afirmaţia că e prezent în orice conştiinţă. Cohen caută un factum obiectiv în cultură, din care să deducă legea morală, şi îl găseşte în jurisprudenţă, în care principiul etic este realizat, foarte aproximativ, e drept, dar această relativitate este cerută de însuşi conceptul idealului. La Kant există între morala ideală şi morala realizată, nu numai o diferenţă de grad, ci o adevărată antinomie. Morala este întemeiată pe libertate, legalitatea pe constrângere. Aceasta e o consecinţă a faptului că I. Kant şi-a construit morala independent de faptele ştiinţelor morale, şi nu a făcut decât ulterior aplicarea la drept şi la toate domeniile vieţii morale. Sciziunea între ideal şi real este iremediabilă.

Altfel procedează Şcoala dela Marburg. Hermann Cohen caută principiul moral în moralitatea existentă. Il caută ca pe condiţia sa transcendentală, după cum căutase în matematică principiile gândirii pure. Legalitatea nu e decât obiectivarea morală ideală. Dreptul ideal şi cel real nu pot izvorî din izvoare diferite. Distanţa ce le desparte e infinită, totuşi ele se află în aceeaşi orientare.

Conceptul care unifică toate ştiinţele morale este istoria. Aceasta cuprinde diferitele manifestaţiuni ale culturii spirituale, şi poate să facă plauzibilă legătura dintre ideal şi real graţie progresului căruia istoria îi dă un sens viu. Drumul spre ideal, care părea izolat şi inaccesibil, e găsit cu ajutorul istoriei, care preschimbă eternitatea în fluxul progresului. Discipolii şcoalei, în frunte cu Natorp, găsesc că temelia culturală a dreptului este prea strâmtă pentru morală. Credem totuşi că dreptul e manifestaţia culturii în care etica îşi găseşte elementele cu care lucrează, mai exact definite decât ori şi unde. Astfel personalitatea, acţiunea, n'au fost nicăeri — nici în religie sau în artă, mai precis formulate ca în drept. Dealtfel, pentru H. Cohen, dreptul e înainte de toate dreptul public, adică cel care converge spre ideea superioară de Stat. Ideea etică a

lui Kant — visul lui de a lega individul şi umanitatea —, e astfel pe calea împlinirii, căci Statul, întrucât e unitatea tuturor indivizilor supuşi aceloraşi legi, este forma cea mai înaintată a „comunităţii", care tinde spre totalitate, adică spre unitatea ideală a umanităţii. Raţiunea teoretică şi raţiunea practică sunt una şi aceeaşi, căci ambele sunt pure, şi puritatea înseamnă cunoaştere. Cunoaşterea nu este însă numai intelectuală; ea este şi o ştiinţă a datoriei.

Etica este ştiinţa principiilor ce constitue dreptul şi statul Corespunzătoare înţelegerii pure, se presupune o voinţă pură — concept eminamente etic, ce nu este de confundat cu conceptul psihologic. Hermann Cohen îl apără, pe de o parte de psihologismul care l-ar degrada în instinct, pe de alta de intelectualismul care l-ar anemia şi l-ar sărăci. Şcoala dela Marburg susţine originalitatea voinţei pure, care este şi ea un fel de cunoaştere, dar nu a lucrurilor, ci a datoriei, — şi îi găseşte caracteristica în *hotărîre*, în *acţiune*. Fireşte. actul pur nu este isprăvit, ci e „eine Aufgabe", — o temă — în care se aliază mişcarea afectului cu liniştea gândirii. Gândirea pură se raportă la obiecte externe. Voinţa pură se îndreaptă înspre acţiune; se raportă prin urmare la subiect, sau mai bine zis la cunoaşterea de sine. Originea eului moral este în ideea aproapelui. Conştiinţa de sine implică un corelativ, o altă conştiinţă. Aproapele — „alter ego" —, este condiţia fără de care conştiinţa eului nici nu este cu putinţă. Nicăeri nu este mai precis realizată conştiinţa de sine, decât în persoana juridică; nicăeri deci nu e mai vădită corelaţia intimă între eu şi alt eu, căci persoana juridică nu este individul izolat al psihologiei, voinţa ei s'a contopit din voinţa multora. Ea e fireşte o ficţiune, dar este o ficţiune cu putere de fundament logic, şi de acţiune juridică. Persoana juridică este ilustrarea cea mai convingătoare că eul nu este posibil ca unitate şi conştiinţă de sine, decât în comuniune cu altele. Conştiinţa de sine e cu atât mai puternică cu cât conştiinţa de altul e mai vie. Ea este desvoltarea insului ca ins al totalităţii sociale. Comunităţile naturale, etnice, nu se pot preschimba în comunităţi morale, în State, decât prin etică.

Statul, fiind cvitensenţa unei mulţimi de personalităţi, voinţa sa se manifestă prin legi. Deaceea trebue ca legea nescrisă a conştiinţei de sine, să fie îndreptarul pentru legislaţia pozitivă, şi norma care este valabilă pentru toţi, şi care este dictată de consideraţiuni asupra viitorului, nu asupra trecutului,

trebue să domine ca principiu suprem de drept, în locul obligaţiunii. In conştiinţa de sine ca scop final, constă programul eticei moderne, şi prin urmare al politicii moderne. In ea se întâlneşte ideea antică de Stat, cu gândul creştin al individului liber. Autonomia conştiinţei morale se manifestă în legiferarea pozitivă ca emancipare de orişice influenţă streină de morală, în hotărîrea acţiunilor singulare ca autodeterminare, ca responsabilitate în ciuda cauzalităţii din natură, ca conservare a eului în pedeapsă însăşi, considerată ca mijloc de educare, şi în fine ca realizare a culturii, atât teoretice cât şi morale, de către fiecare individ.

Partea pur teoretică a eticei lui Hermann Cohen se termină cu o perspectivă asupra divinităţii. Ce ar deveni morala, dacă oamenii şi însăşi natura, ar pieri? Am văzut mai sus că idealismul etic, pretindea o complectă independenţă de existenţa naturii, — că etica nu vroia să aibă deaface decât cu veşnicia. Aceste exagerări aveau un rost: ele asigurau valoarea proprie a eticei, drepturile ei, originalitatea voinţei faţă de intelect. Dar iată că vecinicul, — acest refugiu logic al Datoriei, — pentru a nu fi destrămat în simplă închipuire, trebue şi el, la rândul său, consolidat. Intrebarea despre adevărul naturii, pe care şi-o tot pune idealismul, priveşte mai ales etica. Căci idealul însuşi cere realizarea sa progresivă, având astfel nevoe de o natură eternă, în care şi prin care să se manifeste. Iată că se impune un garant pentru eternitatea naturii, care singură poate face posibilă eternitatea idealului. Acest chezaş este Dumnezeu. El apare cu necesitate logică, ca legătură între cele două lumi, — lumea existenţei şi lumea datoriei. Dumnezeu este astfel confundat cu însuşi Adevărul. Căci adevărul este: ceeace există, plus ceeace va trebui să fie. Din simplu postulat contestabil, cum îl aflăm la Kant, el devine un principiu metodic ce face parte din însuşi sistemul cugetării pure. Ca Dumnezeu al Religiei, el este principiul Binelui, suportul perfectibilităţii, care trebue să se realizeze pe pământ, în Drept şi în Stat. El e garantul progresului în evoluţie, transcendenţa sa împiedică despărţirea între lumea fizică şi cea morală — El fiind locul în care se întâlnesc firea şi idealul. Şcoala dela Marburg refuzase orice fundament religios pentru morală, a cărei autonomie o apără dârz. Principiul moral nu trebue să fie strein de conştiinţa omenească, nici valoarea omului să fie garantată de altceva decât de conştiinţa de sine — Selbstbewusstsein — dar independenţa moralei faţă de religie nu

o exclude pe aceasta din urmă ca o cerinţă logic legitimată a conştiinţei culturale. Etica voinţei pure mai construeşte şi o teorie a virtuţilor, inspirată după Platon. Pentru Hermann Cohen, toate virtuţile sunt fragmentare, osândite de a nu atinge niciodată idealul moral. Ele sunt numai drumul către perfecţiune. Cea mai apropiată de ideal este dreptatea. Dar nici ea nu-l atinge, fiindcă legea nu va putea niciodată să îmbrăţişeze toate cazurile. Corelativul ei stă în virtutea omeniei — Menschlichkeit —, care este virtutea centrală şi instanţa de control pentru toate celelalte. Ea împlineşte cunoaşterea de sine, întrucât recunoaşte insuficienţa, imperfecţiunea oricării virtuţi în parte. Ca iubire a omului, ea trebue deosebită de ideea de umanitate, ultim scop al Eticei. Diferenţa între omenie şi umanitate trebue subliniată, pentrucă numai ea lămureşte conflictul dintre idealul etic al umanităţii şi realizarea sa imperfectă, care este Statul. Şi tot virtutea omeniei îngădue împăcarea între Stat şi Umanitate, fiindcă ea e cea care evaluează realizările morale în Stat. Ea e apărătorul minorităţilor, a celui slab în lumea politică, a individului în comunitate. Prin ea privirea omului se ascute, prinde nuanţele morale cele mai delicate, devine perspicace pentru cazul special, se lărgeşte, înţelege tot, reculegerea ei se adânceşte, şi cu unitatea interioară se naşte pacea şi armonia, „după cum melodia este intim legată de armonie, aşa omenia este puterea care armonizează toate puterile spiritului. Ea dă acordul fundamental pentru orice acţiune morală. Orice pas moral care nu este călăuzit de aaproape de omenie, rămâne monoton şi neisprăvit, ca melodie lipsită de armonie". „Omenia nu este numai o directivă, ci e un izvor viu care tămădueşte fiinţa morală de rigiditate şi de secătuire, şi care răspândeşte peste activitatea morală pace, prospeţime, vioiciune". (Ethik des reinen Willens, pag. 632). Prin omenie, ouml atinge un grad de naivitate, de curăţie, care nu este inconştienţă copilărească, ci seninătatea ce înalţă sufletul învingător peste conflicte. Această naivitate este rodul unei culturi desăvârşite, pe care nu o poate trăi decât adevăratul gânditor şi adevăratul artist. E spontană, şi atât de liberă încât s'ar părea că e emancipată chiar de libertatea morală. Dar această iluzie este datorită faptului că omenia, isvorul denunţă relativitatea oricării virtuţi. Aceasta chiar ne poartă spre marginile eticei, acolo de unde armonia deschide perspectivele unei lumi noui — lumea frumosului. Omenia este o virtute totodată morală şi estetică. Poate deaceea umanismul

este complicele artei. Dacă morala este unul din stâlpii artei nu este mai puţin adevărat că arta purifică morala. Omenia fiind virtute şi sentiment, prin acest dublu aspect al ei ea suscită activitatea şi îi ridică nivelul. Ca virtute, e cea mai bună armă morală. Ca sentiment, ea face din artă, arta idealului. Omenia face ca etica şi estetica să se întâlnească, şi le împinge spre acelaşi ţel: unirea tuturor popoarelor într'o singură umanitate, într'o împărăţie a spiritului. Inainte de a trece la estetica şcoalei, trebue să subliniem că etica poartă pecetia socialului. In afară de operele de specialitate juridică şi sociologică ale lui Em. Stammler şi Em. Staudinger, sunt deosebit de importante operele de pedagogie socială ale lui Paul Natorp [1]), în care filosofia criticistă îşi dă roadele practice, descriind un plan de organizaţie a familiei, a şcoalei, a vieţii publice, pe temelia ideii de autonomie.

Estetica este coordonată logicei şi eticei, în această filosofie însufleţită de tendinţa spre o unitate desăvârşită a sistemului. Drepturile ei sunt delimitate cu grije şi faţă de etică şi faţă de religie. Iar originalitatea artei este apărată chiar de supraestimările care o compromit.

Ştiinţa şi morala sunt condiţiuni sistematice, sine qua non, ale artei. Materialul ei sunt: natura şi omul. Şi totuşi conţinutul ei este cu totul diferit de aceste condiţiuni. Prima grije a esteticianului este deci să valorifice factorul original artistic. Scepticismul esteticei e duşmanul filosofiei sistematice, fiindcă, lăsând fără fundament o întreagă clasă de manifestări ale conştiinţei, scopul filosofiei critice, acela de a unifica cultura printr'o legalitate metodică, se află zădărnicit. Sunt combătute la rândul lor ştiinţa artei ca şi istoria artei, întrucât au veleitatea de a înlocui estetica. După cum unitatea ştiinţei e opera logicei, unitatea artei, dincolo de toate variaţiunile ei, nu o poate funda critic decât estetica. Călăuzit de ideea fundamental idealistă, *ideea originii,* Hermann Cohen încearcă construirea metodică a conştiinţei estetice. Pentru idealism, obiectul corespunde unităţii conştiinţei, şi o problemă nouă înseamnă mai presus de toate o unitate nouă de conştiinţă. Kant găsise în sentiment acest nou aspect al conştiinţei, neexplorat de logică şi de etică devenind astfel fondatorul esteticei filosofice. Din nefericire, nu e scos sentimentul pur din învelişul lui psihologic

1) „Sozialpädagogik", „Volkskultur und Persönlichkeitskultur". „Religion innerhalb der Grenzen der Umanitat", „Pestalozzis Ideen über, Arbeiterbildung und soziale Frage". etc.

de plăcere, durere — „Lebensgefühl", — cum defineşte sentimentul. Această purificare o întreprinde Hermann Cohen. Il deosebeşte cu minuţiozitate de toate aspectele psihologice ale sentimentului, care nu sunt decât acompaniamente, sufixe ale conţinutului obiectiv de conştiinţă. Sentimentul pur, care e fundamentul artei, este iubirea omului. Prin iubirea de om, estetica se întâlneşte cu etica pe drumul perfecţiunii. Dar conştiinţa sufere totuşi o schimbare, căci pe când în morală scopul se împlineşte prin umanitate, în estetică scopul este însăşi individualitatea. Raportul între ins şi umanitate rămâne acelaşi, dar accentul cade pe ins. De abia în estetică, Eul se împlineşte definitiv ca sentiment de sine. Individul pur se naşte ca sentiment pur. Conţinutul conştiinţei estetice, a eului pur, nu e un fapt, ci este o temă — eine Aufgabe —, în care e implicită soluţia. Orice operă de artă genială rămâne fireşte insuficientă când o măsurăm cu veşnicia, cu idealul. Dar această consideraţie aparţine istoriei. Ea nu este implicită în momentul de creaţie estetică. Opera de artă genială este desăvârşită. Prin avântul ei spre perfecţiune, ea implică această perfecţiune. Conţinutul ei nu se poate isprăvi. Şi totuşi, este simţit şi trăit ca o perfecţiune. Clipa de trăire estetică este o acţiune, o răsfrângere a conştiinţei înspre forţa ei pură primitivă, înspre izvorul ei unde simţirea şi mişcarea se confundă. Orice obiect exterior, orice subiect etic, e luat de valul puternic al sentimentului pur, care este iubirea, şi din care ia naştere eul esteticei. Acest sentiment este iubirea de om, iubirea naturii omului, a omului naturii şi în natură. In gradaţiunea acestei formule, Hermann Cohen introduce în incinta esteticei şi natura moartă, deşi afirmă că nu e natură frumoasă fără imanenţa omului.

Omul pe care îl crează această iubire este omul în capacitatea sa de perfecţionare. Cu acest prilej, autorul desvoltă o teorie a umorului, care e definit ca mijlocul de a iubi urâtul, şi astfel este introuds ca o problemă a esteticei. Frumuseţea, conceptul estetic superior, nu este coordonată sublimului ca la Kant, ci decretată singurul şi unicul fundament din care se desprind cele două limite: una spre Divin, cealaltă spre animal. Forma ideală a omului — das Urbild —, se revelă în operele de artă geniale ca armonizare între fiinţa trupească şi cea morală.

Prin armonizarea trupului şi a spiritului în făptura artistică, opera de artă întăreşte credinţa în perfecţiune, şi a-

proape întrece morala. Conştiinţa infinitului în clipa contemplării frumosului, apropie esteticul de religie. Prin credinţa în bine, ce se deşteaptă în contemplaţia artistică, eul se tămădueşte de egoism, în clipa aceea şi realizează idealul. Arta dă iluzia perfecţiunii, şi prin aceasta întăreşte dreptul idealului mai mult chiar decât restricţiunile moralei. De aci puterea ei educativă.

Pornită dela faptul cultural al operelor de artă existente, estetica are de împlinit un scop: unitatea artei. Şi pentru a se justifica, ea e obligată să urmărească realizările acestui scop în diferitele arte existente. De aci nevoia unei clasificări a artelor şi cerinţa unui concept superior care să servească drept „fundamentum divisionis". Acest concept este poezia, pe care H. Cohen o consideră ca punctul comun al tuturor artelor. Prin poezie, materialul intelectual şi moral, oricare ar fi, e topit într'o mişcare de interiorizare a conştiinţei. E înnecat în sentimentul pur şi reapare transfigurat în eul pur, care este singurul obiect al artei.

După consideraţiunile teoretice, în „Aesthetik des reinen Gefühls", urmează un studiu amănunţit al fiecărei arte în particular, şi o strălucită critică de artă.

Psihologia. Idealismul dela Marburg se intitulează idealism sistematic, fiindcă nu concepe filosofia în afară de un sistem şi fără unitatea unei conştiinţe culturale. Cele trei discipline: logica, etica şi estetica, au studiat fiecare câte o parte a conştiinţei, întrucât conştiinţa este izvorul unei clase speciale de manifestări speciale: ştiinţă, drept, artă. Rezultatul cercetărilor lor a rămas abstracţiune, fiindcă conştiinţa aşa cum reese din fiecare din ele, nu reprezintă unitatea momentului de viaţă. Pe acesta îl va înfăptui psihologia, pe care Şcoala dela Marburg o îndepărtează dela baza sistemului, pentru a-i face loc în culmea lui: combate psihologismul, dar cere o psihologie pentru desăvârşirea sistemului filosofic. Gânditorii dela Marburg împărtăşesc cu toţi psihologii părerea că psihologia este ştiinţa subiectului, dar condamnă psihologia de laborator, care tinde să facă, prin metoda care obiectivează, mai mult ştiinţa naturii decât a subiectului. Subiectul însuşi îi scapă, şi procedeul n'are nimic original, căci el obiectivează însăşi subiectivitatea, şi în cazul acesta nu ne învaţă nimic nou, ce n'am fi aflat dela logică, etică şi estetică, care ne-au dat cunoştinţa obiectivă. Psihologia este studiul fenomenului,

dar stă faţă în faţă cu ştiinţele obiective, fără a se confunda cu ele, căci ei îi incumbă studiul intim al fenomenului: cunoaşterea imediată. Dar această cunoaştere imediată e un nonsens, căci cunoaşterea e prin natura ei obiectivantă. Intimul, imediatul, nu poate fi prins decât printr'o privire retrospectivă asupra experienţei obiective, înspre ceeace este în ea implicat ca condiţie primordială: subiectul. O psihologie nu este posibilă decât printr'o inversiune a punctului de vedere, printr'o reconstituire a subiectului cu elementele construcţiunii obiectului. Construcţia obiectului şi recunstrucţia subiectului îşi corespund punct cu punct; nu se deosebesc decât prin direcţia lor opusă. Prin urmare conţinutul psihologiei, materialul ei, nu este nou, dar ceeace îi constitue originalitatea ei sistematică este unificarea într'un subiect viu a abstracţiunilor obiective, este reconstituirea eului în toată integritatea sa. Locul psihologiei la sfârşitul sistemului este astfel legitimat: *conştiinţa* reconstruită prin acest fel de psihologie, este *conştiinţa culturii,* — sinteza unităţilor parţiale descoperite în logică, etică şi estetică, ca izvoarele diferitelor direcţiuni culturale, ca: ştiinţă, morală, artă. Cum ramurile culturii nu numai că nu stau legate între ele, dar nu au o legătură nici între diferitele etape ale propriei lor evoluţiuni, psihologia critică îşi ia sarcina să studieze şi să lămurească pătrunderea, unificarea acestor grade de desvoltare a conştiinţei culturale, atât în individ cât şi în popoare. Astfel, Şcoala dela Marburg introduce conceptul de evoluţiune în filosofia sa, făcând din el cea mai înaltă sarcină a psihologiei, sarcină care n'a putut să se nască decât în problema unităţii, — a unităţii culturii.

Din nefericire, o psihologie a Şcoalei dela Marburg n'a fost scrisă; programul unei psihologii este însă răspândit în toată opera lui Hermann Cohen, şi concentrat într'un capitol din *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme,* caşi în *Allgemeine Psychologie* de Paul Natorp.

Invinuirea de „pan-metodism" a acumulat asupra şcoalei bănuială că această filosofie este aridă şi stearpă. Sistemul întregit prin psihologie, vădeşte însă pentru gânditorul care îl urmăreşte în întregimea lui, că acest idealism critic nu este o construcţie de abstracţiuni, ci că, trăgându-şi puterea din însăşi viaţa, iar nu din visări metafizice, constitue adevăratul realism.

Sub abstracţiunile cele mai severe, svârlite sub forma de aforisme, cetitorul este izbit de imagini puternice, frumoase şi vii, care concretizează pagini de raţionamente ştiinţifice. El

simte atunci cum înviază din umbra abstracţiunilor şi de sub probleme reci şi indiferente ale ştiinţei, problema unică, centrală, aceea a *vieţii* sub toate aspectele ei şi unitatea *culturii umane*.

Paul Natorp a fost al doilea cap al Şcoalei dela Marburg. Născut la 1854, mort la 1924. A plecat dela positivismul lui Laas, dar prima sa lucrare mai mare, *Descartes' Erkentnislehre* (1882) este scrisă sub influenţa criticismului lui Cohen, a cărui metodă a adoptat-o, şi a aplicat-o în mod original la toate disciplinele filosofice. Afară de lucrările citate mai sus, cităm opera sa asupra lui Platon, care este totodată o introducere sistematică în idealism, ca şi *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. In filosofia sa teoretică, tinde la stabilirea unui sistem al conceptelor fundamentale ştiinţifice, pe temelia funcţiuni sintetice a raţiunii. Logica este înrudită cu matematica, ea vrea exclusiv să descopere unitatea cunoaşterii şi a condiţiilor ei. Legile logice caşi cele matematice sunt valabile pentru toate timpurile. Cunoaşterea este un proces indefinit. Ea este o temă logică, „eine logische Aufgabe" —; căci toate determinările nu dau decât valori aproximative. Ştiinţele naturale nu au alt scop decât să cuprindă tot mai strâns în limitele gândirii un nedeterminat. Legea unităţii ca lege fundamentală a conştiinţei, este valabilă şi pentru etică. Legea morală formală a lui Kant nu înseamnă decât o unificare a scopurilor, sub conducerea voinţei pure sau voinţei raţionale, care se ridică dela impuls prin voinţă în sens obişnuit, până la puritatea desăvârşită. Din cei trei factori ai activităţii, — pornire, voinţă, raţiune, — Natorp deduce sub influenţa lui Platon un sistem de virtuţi individuale, cari sunt complectate de condiţiunile sociale ale culturii, considerate la rândul lor ca condiţiuni culturale ale vieţii sociale. Caşi Pestalozzi, Natorp vede scopul moral al evoluţiei sociale în desvoltarea integrală a fiinţei umane, într'o unitate armonică a puterilor sale fundamentale. Drumul spre acest ideal social arată pedagogia. socială ca organizaţie şi metodă a creşterii voinţii. In ceeace priveşte religia, Natorp se apropie mai mult de Schleiermacher decât de Kant. Sentimentul religios care topeşte în el gândirea şi voirea, devenind sentimentul infinitului, rămâne pur subiectiv. Nu se leagă de nicio existenţă transcendentă, ci concentrează religiozitatea în pură umanitate, fără nicio pretenţie de obiectivitate şi renunţând la orice salvare în afară de aceea a unei moralizări progresive a umanităţii.

c) Şcoala din Baden

Şcoala dela Marburg a încercat să desăvârşească filosofia kantiană în sensul unui idealism logic-epistemologic, aşezând logica în centrul filosofiei şi în raport cu cunoaşterea matematică naturalistă şi relevând, mult mai mult decât la Kant, problema fundamentării logice a ştiinţelor spirituale. Metodologismul rezultat din plecarea dela „gândirea pură" se pare că descompune existenţa în raporturi logice, iar cunoaşterea devine un proces nemărginit, ceea ce înseamnă o veşnică problemă. Cu aceasta graniţele dintre existenţă (Sein) şi idealitate (Sollen) dispar aproape cu totul. Şi de aceea este uşor de înţeles, că idealismul transcendental al lui Kant mai putea fi desăvârşit într'o direcţie, prin aceea că nu se mai aşeza în centrul filosofiei kantiene logica existenţii, ci idealitatea, fundamentându-se astfel o filosofie a valorilor. E drumul care duce dela Kant la Fichte. Această formă de idealism transcendental este reprezentată de aşazisa „Şcoală filosofică germană de Sud-Vest" (Sudwestdeutsche Philosophenschule) sau „Şcoala dela Baden" (Badische Schule) întemeiată de Wilhelm Windelband (1848-1915) şi de elevul acestuia Heinrich Rickert (1863-1936). Aceştia caută ca, prin o teorie a valorilor, să depăşească abstracţiunea idealismului logic şi să fundamenteze din acest punct de vedere mult mai solid ştiinţele spirituale. Şi de aceea problemele ştiinţelor spirituale devin la aceşti gânditori mult mai importante decât la aderenţii Şcoalei dela Marburg. Aşa că pentru Windelband şi Rickert filosofia se transformă într'o filosofie a culturii, cu menirea de a cerceta noţiunea, fiinţa şi obârşia culturii, cât şi devenirea acesteia în marginile istoriei.

Windelband a fost elev al lui Kuno Fischer (1824-1907). După terminarea studiilor universitare el ajunge profesor la Universitatea din Strassburg, iar mai târziu la aceea din Heidelberg, unde rămâne până la moartea sa. Activitatea filosofică a lui Windelband a fost nespus de bogată. Lucrările lui mai principale sunt: *Die Geschichte der neueren Philosophie*, 1880; *Präludien*, 1884; *Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894; *Ueber Willensfreiheit*, 1904; *Die Erneuerung des Hegelianismus*, 1910, *Die Prinzipien der Logik* în *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1912; *Einleitung in die Philosophie*, 1914 3. Aufl. 1923.

Opera monumentală a lui Windelband rămâne însă a sa

„Geschichte der Philosophie", a cărei însemnătate nu se află numai în domeniul istoric, cât mai ales în domeniul sistematic. Expunerea istorică este fundamentată pe o noţiune precisă despre filosofie, pe care Windelband o formulează în felul următor: „Relativismul este renunţarea şi moartea filosofiei. De aceea ea nu poate să trăiască decât ca o învăţătură despre valorile universal-valabile. Ea nu se va mai amesteca în lucrul ştiinţelor speciale. Ea nu mai are ambiţia nici să mai cunoască încă odată, din punctul ei de vedere, ceeace au cunoscut ştiinţele speciale şi nici plăcerea complicaţiei, ca din „rezultatele generale" ale disciplinelor speciale să compileze produsele cele mai universale (allgemeinste Gebilde). Filosofia are domeniul ei propriu şi menirea ei proprie în valorile acelea universal-valabile, care formează elementele oricărei funcţiuni culturale şi coloana vertebrală a oricărei vieţi pline de valoare. Ea descrie şi lămureşte aceste valori numai din dorinţa de a da o justificare valabilităţii lor: ea tratează aceste valori nu ca pe nişte fapte, ci ca pe nişte norme"[1]).

Acest program îşi găseşte expunerea mai amănunţită în studiile atât de pline de lumină din „Präludien" şi în special în capitolul: „Was ist Philosophie?" Un răspuns la această întrebare este nespus de greu de dat, din motivul că în istoria filosofiei nu există o definiţie precisă a filosofiei[2]). De fapt, aproape în fiecare epocă şi la fiecare filosof găsim un alt sens al cuvântului filosofie, indiferent că acest sens derivă din obiectul sau din metoda filosofiei[3]). Dar, zice Windelband, faptul acesta nu se datoreşte întâmplării, ci el are un sens foarte adânc în viaţa culturală a omului apusean[4]). La început prin filosofie se înţelegea ştiinţa în genere, apoi o ştiinţă specială, până când Aristotel întemează acea „prima philosophia" — numită mai târziu şi metafizică — iar stoicismul face din filosofie „un mijloc distins spre fericire"[5]). „Ştiinţa este subordonată vieţii", iar filosofia devine o artă a vieţii şi un exerciţiu spre virtute. Această poziţie subordonată o păstrează filosofia şi în epoca evului mediu, întrucât ea trebue să servească credinţa. Dar nici eliberarea de sub tutela credinţei nu duce la o nouă noţiune a filosofiei, căci filosofia

1) *Windelband*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl. pag. 564.
2) *Windelband*, Präludien, Bd. I, pag. 2.
3) idem, pag. 9-11.
4) idem, pag. 12.
5) idem, pag. 16.

devine iarăşi metafizică. Abia în secolul al XVII-lea din opoziţia împotriva metafizicei se naşte o asemenea noţiune. Dacă nu există metafizică, ci numai ştiinţe speciale, atunci trebue să existe o ştiinţă a acestor ştiinţe speciale. Aşa se transformă filosofia dintr'o viziune despre lume şi viaţă, într'o teorie a ştiinţii [1]).

Schimbarea de sens a cuvântului filosofie îşi are temeiul în aprecierea diferită a cunoaşterii ştiinţifice în decursul evoluţiei culturii europene. „Istoria numelui filosofiei e totodată istoria însemnătăţii culturale a ştiinţii" [2]). Cea mai adâncă schimbare de sens a noţiunii de filosofie este legată însă de numele lui Kant. Şi pentru Kant filosofia este tot o teorie a ştiinţei. Dar Kant nu înţelege prin „teorie a ştiinţii o lămurire genetică a gândirii ştiinţifice, ci o cercetare critică a acesteia [3]).

Acest lucru are valabilitate atât pentru teoria cunoaşterii cât şi pentru domeniul moralei şi al esteticei. Şi în aceste domenii trebue să se facă o deosebire între lămurirea genetică şi valabilitatea normativă, între fapte, cari devin şi valori, care valorează, între *quaestio facti* şi *quaestio juris*. In această generalizare filosofia apare ca ştiinţa despre valorile universale şi necesare. „Filosofia întreabă dacă există o ştiinţă, ceea ce înseamnă o gândire, care să posede valoarea adevărului cu o valabilitate universală şi necesară: sau dacă există o morală — o voinţă şi o activitate —, care să posede valoarea binelui cu valabilitate universală şi necesară; sau dacă există o artă, ceea ce înseamnă o intuiţie şi o simţire, cari să posede cu o valabilitate universală şi necesară valoarea frumosului" [4]).

In legătură cu filosofia kantiană Windelband îşi câştigă o noţiune ideală despre filosofie: filosofia este pentru el ştiinţa critică despre valorile universal-valabile. Valorile constituesc obiectul, iar critica metoda filosofiei. Cu ajutorul metodei critice Windelband încearcă să înţeleagă valabilitatea valorilor, pentru a putea să demonstreze, că pe lângă necesitatea legilor naturii mai există şi o necesitate normativă sau ideală, că nu există numai o conştiinţă empirică, ci şi una normală sau normativă. Şi filosofia nu este decât ştiinţa despre această conştiinţă normală [5]).

---

1) idem, pag. 19.
2) idem, pag. 20.
3) idem, pag. 25; Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (6. Aufl. 1912) pargr. 38-40.
4) idem, pag. 27.
5) idem, 46.

Pentru Windelband, şi deci în opoziţie cu Şcoala dela Marburg, filosofia nu este numai o teorie pură, o simplă ştiinţă, ci el accentuiază însemnătatea filosofiei pentru viaţă. Ca o ştiinţă despre conştiinţa normală a insului filosofia nu este numai cunoaştere, ci ea trebue să fie viaţă. Căci, ca o înţelepciune teoretică despre lume, filosofia trebue să dea omului un sistem atotcuprinzător al cunoaşterii, iar, ca o înţelepciune practică a vieţii, ea trebue să-i ofere insului un îndreptar pentru viaţă. Şi Windelband crede, că nicăeri nu se găseşte mai clar relevată legătura dintre aceste două laturi ale filosofiei ca în filosofia kantiană. De aceea şi defineşte Windelband filosofia ca pe o „ştiinţă critică a valorilor universal-valabile". Criticismul kantian a contribuit mult la formularea acestei definiţii.

In concordanţă cu aceste două laturi ale filosofiei Windelband împarte problemele ei în două grupe şi anume: 1. în probleme ale existenţii şi ale cunoaşterii (probleme teoretice) şi 2. probleme ale vieţii şi ale valorilor (probleme practice sau axiologice). Cu a sa teorie despre existenţă Windelband rămâne pe temeiurile solide ale filosofiei transcendentale. Natural, Windelband nu recunoaşte dreptul nici unei metafizici dogmatice. Pentru el lumea empirică reală este o lume a apariţiei, fără însă să admită existenţa unui lucru în sine, căci nedeterminatul este pentru Windelband numai „mit sachlicher Notwendigkeit aufgegeben". Postulatul logic depăşeşte datul şi slujeşte la construcţia realităţii absolute. Cu aceasta Windelband întrebuinţează noţiunea kantiană de „Vernunftidee", care se găseşte şi la Natorp şi Cohen. Problemele metafizice sunt „inevitabile, dar ele rămân probleme, care nu vor putea fi niciodată deslegate de raţiune" [1]).

Categoria fundamentală a existenţii este pentru Windelband categoria inherenţei. Graţie acestei categorii noi ordonăm momentele percepţiei într'o unitate obiectivă şi suntem conduşi la acceptarea substanţelor ca obiecte adevărate cu anumite atribute. Categoriile au o funcţiune constitutivă, spre deosibire de valori, care au funcţiune normativă. Şi, pentru Windelband produsul logic al constituirii sau al cunoaşterii este „o sinteză" de reprezentări. Iar la întrebarea cum pot să posede aceste sinteze sau unităţi de reprezentări găsite în analiza conştiinţii o însemnătate, care să depăşească mişcarea reprezentărilor în individ [2]), Windelband răspunde: „Dacă noi gândim

1) *Windelband*, **Einleitung in die Philosophie, Tübingen 1914, pag. 40.**
2) *Windelband*, **Einleitung in die Philosophie, pag. 212.**

elementele (ceea ce înseamnă reprezentările singulare) într'o legătura care le revine de fapt"[1]). De aceea obiectivitatea (Gegenständlichkeit) nu este altceva decât „necesitatea faptică" (sachliche Notwendigkeit). Aceşti doi factori sunt relaţiunea obiectivă dintre conţinut şi formă.

Forma aceasta o numeşte Windelband categorie. „Prin categorii noi înţelegem formele sintetice sau raporturile (în acest caz în sensul principiului de raportare abstract) în cari conţinuturile date intuitiv, sunt legate laolaltă prin conştiinţă"[2]). „Aceste forme au valabilitate în sine, au valabilitate pentru existenţă (pentru obiect) şi au valabilitate şi pentru cunoaştere, dar valabilitatea lor pentru existenţă şi pentru cunoaştere se bazează numai pe valabilitatea faptică pură care le revine în sine"[3]). De aici se deduce determinarea obiectului: „Obiectul este real numai graţie formei în care conştiinţa leagă într'o unitate părţile singulare ale conţinutului"[4]).

Windelband mai deosibeşte între categoriile constitutive şi acelea reflexive. Categoriile constitutive *sunt*, cele reflexive au *valabilitate*[5]). Cele dintâi sunt relaţiuni obiective transcendentale. Graţie spaţiului şi timpului categoriile reflexive pot deveni constitutive. Din punctul de vedere al filosofiei transcendentale pe primul plan nu se află problemele existenţii, ci ale cunoaşterii: problemele noetice, căci posibilitatea cunoaşterii formează presupunerea problemelor ontice şi genetice. Problemele noetice scot la iveală opoziţia fundamentală „între realitate şi valoare, raportul dintre existenţă şi normă", aşa că ele formează „trecerea dela problemele teoretice la cele axiologice"[6]). Ca o noţiune fundamentală apare aici noţiunea adevărului. Windelband nu admite nici un „Abbildverhältnis" (raport de imagini) între reprezentare — care este considerată ca adevărată — şi realitate. Dar adevărul nu poate fi considerat nici în sens pragmatist un simplu mijloc pus în slujba activităţii, căci adevărul nu trebue să cuprindă alte temeiuri decât acelea care se află în obiect şi în legalitatea (Gesetzmässigkeit) gândirii. Pe Windelband nu-l preocupă problema psihologică a naşterii unei valori a adevărului, ci problema valabilităţii

1) idem. 232.
2) *Windelband*, Von System der Kategorien, pag. 45.
3) *Windelband*, Prinzipien der Logik, pag. 54.
4) *Windelband*, Einleitung in die Philosophie, pag. 232.
5) *Windelband*, Prinzipien der Logik, pag. 29.
6) *Windelband*. Einleitung in die Philosophie, pag. 194.

logice a acesteia. Din punct de vedere psihologic valabilitatea şi valoarea trebuesc raportate la o conştiinţă obiectivă. „Sensul adevărului, însă, pretinde o *valabilitatte în sine* fără nici un raport cu o conştiinţă, sau şi mai puţin cu o conştiinţă determinată, empirică. Căci însemnătatea logică a valabilităţii se află fundamentată pe un postulat al recunoaşterii generale, care îşi are temeiul în statornicia faptică a conţinutului conştiinţii"[1]). Adevărul este valabil sau are valabilitate în sine independent de actul psihic al recunoaşterii, care se întâmplă în subiectul singular. Obiectele cunoaşterii sunt formate — după cum am arătat mai sus — prin puterea de sinteză a conştiinţii. Prin această putere sunt ele alese şi ordonate în aşa fel, încât noi câştigăm o porţiune din realitate. Graţie conţinutului şi formei obiectele sunt reale şi formele în care acestea se ordonează se află în realitate, dar ele sunt produse ca plăsmuiri (als Gebilde) în conştiinţă abia prin „sinteza selectivă" a cunoaşterii. Caracterul sintetic al cunoaşterii se reveleazâ mai ales în ştiinţele raţionale, cum sunt matematica şi logica. Dar chiar nici ştiinţele empirice, zice Windelband, nu sunt străine de această alegere din multiplicitatea realului.

E meritul mare al lui Windelband de a fi observat, că în preocuparea unilaterală cu critica kantiană a cunoaşterii se află cuprinsă primejdia mare a sărăcirii interioare a neokantianismului. Windelband face o obiecţiune pe deplin justificată, căci Kant n'a cercetat numai structura interioară a cunoaşterii ştiinţifice, ci şi aceea a moralităţii, a dreptului, a artei şi a religiei. Ba Windelband condamnă chiar şi numai o interpretare a filosofiei kantiene, căci pentru el „Kant verstehen, heisst über ihn hinausgehen". Şi de fapt, Windelband a şi depăşit în multe privinţe gândirea kantiană. Aşa de exemplu Kant s'a orientat, atunci când a determinat condiţiile şi legile interioare ale cunoaşterii omeneşti, numai după matematică şi ştiinţele naturii. De aici şi părerea lui Kant, că numai matematica şi ştiinţele naturii ar fi ştiinţe adevărate şi, deci, numai cu ajutorul acestor discipline se poate ajunge la determinarea fiinţii şi a graniţelor cunoaşterii omeneşti. Windelband a arătat însă că această părere a lui Kant nu este justificată, pentrucă reflexiunea epistemologică poate fi întinsă şi aplicată şi în ştiinţele istorice[2]). Căci atât ştiinţele matematice-naturale cât şi cele

1) idem. pag. 211.
2) *Windelband*, Strassburger Rektoratsrede „Geschichte und Naturwissenschaft", 1894.

istorice sunt ştiinţe ale experienţii. Deosebirea constă numai în aceea că ştiinţele naturii sunt *nomotetice*, ceea ce înseamnă că ştiinţele naturii caută să stabilească legalităţi generale (allgemeine Gesetzmässigkeiten), să descrie ceea ce „mereu se repetă în acelaş mod", pe când ştiinţele istorice sunt *idiografice*, pentrucă acestea caută să înţeleagă realitatea individuală, unică, căreia îi revine o valoare culturală. Naturalistul cercetează legile cari guvernează procesele naturii. Istoricul din contră rămâne la individual cu intenţia „irgendein Gebilde der Vergangenheit in seiner ganzen individuellen Ausprägung zu ideeller Gegenwärtigkeit neu zu beleben" [1]).

Aceste consideraţii epistemologice nu sunt pentru Windelband un scop în sine, ci numai o pregătire, pentru a se putea răspunde la întrebarea: care grupă de ştiinţe trebue să determine fundamentarea ştiinţifică a unei viziuni despre lume şi viaţă? Ce este mai important pentru scopul acesta ultim al cunoaşterii, ştiinţa despre legi sau ştiinţa despre întâmplări? Inţelegerea esenţei generale şi supratemporale sau înţelegerea întâmplărilor individuale şi temporale? Windelband se hotărăşte pentru acestea din urmă, cu justificarea că în aceste întâmplări istorice nu se cuprinde numai ceva trecător, schimbător şi temporal. Prin legătura cu viaţa istorică noi luăm parte la valorile culturale, care s'au realizat în decursul evoluţiei istorice. Dar aceste valori formează un imperiu al supratemporalului şi al veşnicei valabilităţi. Şi din acest punct de vedere istoria se dovedeşte a fi „organon"-ul adevărat al filosofiei. Kant n'a putut să aprecieze valoarea istoriei pentru filosofie, pentrucă el nu s'a putut desface întru totul de modul de gândire atât de neistoric al iluminismului. Şi de aceea Windelband accentuiază aici importanţa lui Hegel, care a recunoscut atât de clar faptul, că aceea ce este „zeitlos gültig" — sau în limba lui Hegel „ideea", „raţiunea", „spiritul absolut" — se realizează în istorie [2]).

Valorile culturii îşi găsesc realizarea lor în natură în clipa în care conştiinţa omului recunoaşte în aceste valori nişte norme sau imperative cu o valabilitate absolută pentru viaţă. Conştiinţa omului se raportă în activitatea ei la aceste norme. Şi

1) Vezi asupra concepţiei lui Windelband despre filosofia istoriei studiului clar şi judicios al lui *Nic. Bagdasar* în „Filosofia contemporană a istoriei", Bucureşti 1930.

2) Şi de aceea Windelband şi pretinde, că o renaştere a hegelianismului este o complectare necesară a neokantianismului.

Windelband numeşte această raportare a conştiinţii la normele etern-valabile „Beurteilung" spre deosebire de judecata teoretică. Iar dacă asemenea judecăţi axiologice au pretenţii asupra unei valabilităţi generale, atunci, zice Windelband, ele trebuesc să fie fundamentate pe valori universal-valabile. Simpla lămurire psihologică a valorilor — ca generatoare de plăcere într'o conştiinţă individuală — nu este suficientă, căci din experienţa zilnică se poate vedea, că se formează valorificări noui supraindividuale, cari sunt în raport cu o conştiinţă generală. Afară de această conştiinţă, Windelband mai admite — în spirit veritabil kantian — încă o conştiinţă, pe care el o numeşte *„conştiinţă normală"* sau conştiinţă în genere. Pe deasupra formelor temporale ale unei conştiinţe generale există o conştiinţă în genere, la care trebue să fie raportate valorile în sine aşa cum şi în teoria cunoaşterii este necesară o asemenea conştiinţă în genere pentru fundamentarea legalităţii logice (zur Begründung der logischen Gesetzmässigkeit). Şi conştiinţa aceasta înseamnă numai că aici este prezentă o ordine faptică, care nu poate fi descompusă în raporturi psihologice ale unui subiect individual.

Aşa dar, Windelband nu mai caută supratemporalul într'o lume „transcendentă", ci în lumea valorilor „veşnic valabile" ale adevărului, binelui şi frumosului. El vorbeşte despre valori logice, etice şi estetice. Şi, în ceeace priveşte etica, Windelband se găseşte aşezat tot pe temeiuri kantiene, căutând desigur, ca şi Schiller, să depăşească rigorismul moralei kantiene prin admiterea idealului unui suflet frumos. El deosibeşte mai multe planuri de motivare ca: socialitatea naturală, legalitatea, moralitatea meritorie şi imperiul moralităţii. Pe planul acesta ultim se poate realiza o concordanţă desăvârşită între voinţa individuală şi legea morală, între înclinare şi datorie. Conştiinţa datoriei este principiul formal, general al Eticei. Windelband nu se mulţumeşte, însă, numai cu acest principiu, ci el caută şi un principiu material. El descoperă acest principiu în raportul dintre individ şi societate, în legătura dintre voinţa individuală şi voinţa socială. Societatea ideală a fiinţelor raţionale este pentru Windelband — ca şi pentru Kant — un postulat al raţiunii practice. Societăţile istorice formează formele istorice ale conştiinţei generale şi de aceea acestea au menirea de a încuraja valorile pe cari ele le conţin, cu scopul de a desăvârşi viaţa societăţii. Aceasta nu se poate însă realiza decât prin crearea unui sistem cultural, aşa că menirea oricărei so-

cietăţi este „crearea unui sistem al culturii"[1]). Cu aceasta Windelband determină şi rostul vieţii individului, care constă în colaborarea activă la realizarea culturii. Scopul suprem al vieţii omeneşti este realizarea valorilor, sau cu alte cuvinte realizarea personalităţii purtătoare şi creiatoare de cultură. Etica se transformă la Windelband în filosofie a culturii[2]).

Dacă conştiinţa generală şi normativă este o entitate metafizică, atunci ea trebue să fie gândită ca o realitate spirituală originară, sau ca o raţiune absolută. Şi, prin faptul că valorile logice, etice şi estetice sunt raportate la o asemenea realitate suprasensibilă, ele primesc un colorit religios. Windelband nu înmulţeşte numărul valorilor încă cu una, dar conţinutul valorilor trebue ancorat într'o entitate metafizică, într'o viaţă supratemporală a personalităţilor. Conştiinţa morală devine o realitate metafizică, pe care Windelband o numeşte sfinţenie[3]). Pentru o filosofie a valorilor raportul cu o realitate transcendentă apare ca absolut necesară. Conştiinţa nu rămâne pe un plan social ca o sinteză ultimă, ci ea pretinde o fundamentare spirituală, un fundament de drept absolut situat dincolo de orice experienţă. Omul nu poate fi religios decât întrucât el se ştie determinat în conştiinţa lui de „Transcendent". De aceea pentru Windelband religia este „viaţa transcendentă, esenţialul în religie fiind trăirea, viaţa peste experienţă, conştiinţa aparţine unei lumi a valorilor spirituale, das Sichnichtgenügenlassen am empirisch Wirklichen"[4]). Windelband lasă intenţionat, prin statuarea unei fiinţe divine ca purtătoarea unei lumi suprasensibile a valorilor, deschisă contrazicerea dintre existenţă şi ideal, valoare şi realitate. Dualismul acesta nu trebue ocolit, căci valorificarea nu e posibilă decât prin aceea că valoarea nu este în concordanţă cu realitatea. Lumea valorilor şi lumea realităţii trebue să se raporte reciproc una la alta, fără însă să se identifice vr'odată. Dualitatea dintre valoare şi realitate este o problemă de nedeslegat, ea este „misterul sfânt graţie căruia noi aflăm graniţele fiinţii şi ale cunoaşterii noastre". „Sensul adânc al temporalului constitue deosebirea între aceea ce este şi aceea ce trebue să fie. Şi pentrucă

1) *Windelband*, Präludien, Bd. II. 5. Aufl., Tübingen 1915, p. 191.

2) *Windelband* este iniţiatorul unei mişcări filosofice, care va fi continuată de *Bruno Bauch, Richard Hönigswald* şi *Johannsen*. Vezi *B. Bauch*, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, Leipzig 1923. *R. Hönigswald*, Uber die Grundlagen der Pädagogik, Munchen 1927.

3) *Windelband*, Praludien, II. Bd. 295.

4) idem, p. 305.

această deosebire, reprezentată în voinţa noastră, constitue condiţia fundamentală a vieţii omeneşti, cunoaşterea noastră nu poate s'o depăşească niciodată şi să ajungă la înţelegerea originei ei"[1]).

Că Windelband — cu toate că el este un neokantian — îşi păstrează o poziţie independentă faţă de Kant, se mai poate vedea şi din felul cum tratează problema divinităţii şi a nemuririi.

Kant a încercat, în năzuinţa lui de a dovedi nemurirea sufletului, să producă un argument moral. El fundamentează postulatul nemuririi, pe pretenţia unei răsplătiri după moarte, pentrucă în viaţa aceasta împărţirea norocului şi a nenorocului se face fără să se ţină cont de meritul moral[2]). Dar, zice Windelband, năzuinţa după o răsplătire dreaptă este un sentiment moral îndreptăţit? „Un rigorism sever — aşa cum este cuprins în imperativul categoric kantian — va nega acest lucru şi va găsi că virtutea şi fericirea sunt două lucruri, care nu au şi nici nu trebue să aibă nimic comun". Şi apoi „cine garantează, că trebue să existe într'adevăr, aceea ce noi am dori să fie privit ca moral?"

Windelband vede dorinţa după nemurire în năzuinţa metafizică a personalităţii de a-şi câştiga o însemnătate, care să depăşească lumea simţurilor. Şi năzuinţa aceasta a omului este întru totul îndreptăţită, căci omul are posibilitatea, ca, în lumea aceasta temporală, să se împărtăşească din valorile veşnice şi supratemporale şi să colaboreze la realizarea acestora. A fi nemuritor înseamnează, după Windelband, a fi purtător de valori veşnice, a fi o personalitate, căci personalitatea este expresia mărginită, temporală, a valorilor nemărginite şi veşnice.

Deasemenea, Kant îşi sprijină postulatul lui despre Dumnezeu tot pe imperativul unei răsplătiri viitoare, şi de aceea Windelband nu recunoaşte nici argumentul moral kantian despre existenţa lui Dumnezeu. Windelband consideră problema teodiceei ca ceva ce nu va putea fi niciodată soluţionat, căci, zice Windelband, cum se poate împăca concepţia că în lume există rău, cu credinţa într'un Creator şi Susţinător al acestei lumi? Iar dacă se vorbeşte despre „însemnătatea educativă" a răului şi despre aşezarea unor mijloace contrare, puse însă în slujba

1) *Windelband,* Einleitung in die Philosophie, p. 431.

2) Din cauză că omul nu se poate împărtăşi în această lume de fericirea de care s'a arătat demn „so muss eine andere Welt sein oder ein Zustand, wo das Wohlbefinden des Geschöpfs dem Wohlverhalten desselben adäquat sein wird". *Kant,* Vorlesungen uber Metaphysik, p. 241; Kritik der praktischen Vernunft. p, 14.

realizării scopurilor divine, atunci se poate răspunde, că „oare dece un Atotputernic bun şi înţelept n'a ales pentru realizarea scopurilor sale mijloace mai puţin dureroase". Incercările care se fac de a se micşora importanţa răului fizic neglijează şi subestimează puterea şi realitatea păcatului în lume. „Şi tocmai aici este punctul, în care năzuinţa spre o înţelegere unitară a lumii se află în faţa unei enigme. Lumea valorilor şi lumea realităţii, imperiul idealului şi acela al cauzalităţii nu sunt străine unul de celălalt, ci ele se indică reciproc. Dar ele sunt tot atât de departe de a forma o unitate. Realitatea este pătrunsă de o dualitate adâncă: în ea se află alăturea de valori şi o putere întunecată, care este indiferentă faţă de orice valoare. Şi dacă noi înţelegem sub numele divinităţii un principiu unitar în care îşi are obârşia şi fiinţa tot ceeace poate fi trăit, atunci nu se poate înţelege niciodată cum este posibilă o asemenea dualitate, care contrazice fiinţa acestei divinităţi". Noi putem, însă, totuşi, ca în faţa acestui mister ultim să ne mulţumim a recunoaşte în această „dualitate a valorilor" condiţia întregei activităţi omeneşti. Dacă valoarea şi realitatea ar coincide, dacă tot ceea ce este raţional ar fi real şi tot ceea ce este real ar fi raţional — aşa cum credea Hegel — atunci care ar mai fi scopul şi rostul vieţii omului?

Natural, Windelband nu vede menirea filosofiei într'o creaţie a unei culturi ideale, — cum pretindeau un Eucken sau un Nietzsche — ci rostul filosofiei este acela de a înţelege cultura dată. Windelband năzuieşte să determine pe om, ca să nu-şi mai găsească bucuria „în neliniştea voinţii, cu care noi suntem prinşi în meschinele preocupări trecătoare ale lumii apariţiei, ci numai din liniştea intuiţiei şi a gândirii pure, în care se revelează valorile Veşniciei".

Acela care a căutat să dea filosofiei valorilor un temeiu epistemologic a fost Heinrich Rickert (1863-1936), fost profesor de filosofie în Freiburg şi Heidelberg şi un filosof de mare prestigiu, înzestrat cu un puternic spirit logic, cu o gândire nespus de clară şi cu o mare putere creatoare [1]).

1) Lucrări despre filosofia lui H. Rickert: *Siegfried Marck*, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, Mohr 1929; *Richard Kroner*, Anschauen und Denken. Kritische Bemerkungen zu Rickerts heterothetischem Denkprinzip. Logos Bd. XII; *Nicolae Bagdasar*, Der Begriff des theoretischen Wertes bei H. Rickert, Berlin 1927; *W. Moog*, Die deutsche Phil. des 20

In cuvântarea sa rectorală din 1894 Windelband face deosebirea, atât de însemnată pentru Şcoala badică de Sud-Vest, între ştiinţele nomotetice şi idiografice. Ştiinţe nomotetice sunt ştiinţele naturale, al căror scop este adunarea realităţii sub legi generale. Ştiinţele spirituale au din contra un caracter idiografic, căci acestea se ocupă cu evenimente unice. Şcoala dela Marburg a făcut din filosofie o critică a ştiinţelor nomotetice. Dar, după Windelband, este necesar ca filosofia să devină şi o critică a ştiinţelor spirituale, pentru a se putea apropia de viaţă. Aşa cum Kant a făcut din filosofie o critică a principiilor logice ale ştiinţelor naturii, tot asemenea ea va trebui să devină şi o critică a ştiinţelor spiritual-culturale. Iar, aceea ce Windelband a schiţat programatic numai, a încercat să realizeze pe deplin Rickert în epocala lui operă „Die Grenzen der naturwissenschaflichen Begriffsbildung". Aşa că Rickert a devenit, alăturea de maestrul său Windelband, întemeetor de şcoală filosofică. El reia firul ideilor pe cari Windelband le stabilise în „Cuvântarea rectorală" şi le desvoltă până la ultimile lor consecinţe, aprofundându-le, pentru a le da o bază logică cât mai largă.

Sistemul lui Rickert vrea să fie un sistem critic adevărat sau — în legătură cu expresia kantiană — o filosofie transcendentală. Şi la Rickert, ca şi la Windelband de altfel, întâlnim tendinţa de a-l depăşi pe Kant, continuându-l. In realitate nici Rickert nu-l continuă numai pe Kant, căci şi la el întâlnim, alăturea de motive kantiene, şi idei cari îşi au obârşia în filosofia lui Fichte.

In continuarea ideilor desvoltate de Windelband în „Cuvântarea rectorală" Rickert pleacă dela întrebarea: Care este scopul ultim al ştiinţelor naturii? Realitatea este constituită dintr'o bogăţie de date intuitive, care din punctul de vedere al cantităţii şi al calităţii este pentru noi inepuizabilă. Ştiinţele naturale încearcă să prindă această multiplicitate haotică într'un sistem de noţiuni şi prin aceasta să „cunoască" această multi-

---

Jahrhund., 1922; *I. Brucăr*, Filosofi şi sisteme, Buc. 1933; *Nicolae Bagdasar* Filosofia contemporană a istoriei, Buc. 1930.

Lucrările lui Rickert sunt: Zur Lehre von der Definition; Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892, 3. Aufl. 1915; Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896, 2 Aufl. 1913; Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899, 4 Aufl. 1921; System der Philosophie, Erster Teil, Allgemeine Grundlegung der Philosophie, 1921; Die Philosophie des Lebens, 1920; Kant als Philosoph der modernen Kultur; Goethes Faust, 1932; Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie; Psychophysische Kausalität und psychophysischer Paralelismus; Wilhelm Windelband.

plicitate. Scopul acesta nu poate fi realizat decât atunci când aceste noţiuni n'au valabilitate numai pentru imperiul experienţii insului, ci au o valabilitate necesară şi universală, ceeace înseamnă numai dacă ele cuprind „legi ale naturii". Asemenea noţiuni (Gesetzbegriffe) sunt, însă, noţiuni în care sunt exprimate raporturi legale (gesetzmässige Beziehungen) sau relaţiuni. Raporturile trebue să aibă o valabilitate. Noţiunile de relaţiune presupun. aşadar, noţiuni obiective. In noţiunile obiective se cuprinde, însă, mai mult intuitivitatea (Anschaulichkeit) datului originar. Şi de aici năzuinţa ştiinţelor naturii de a înţelege lucrurile, obiectele, ca pe nişte fenomene care se nasc şi dispar determinate de anumite legi, ceea ce înseamnă să transforme noţiunile de substanţă în noţiuni de relaţie. Dar chiar şi într'un caz ideal mai rămân totuşi „obiecte ultime" despre care se neagă tot ceea ce este valabil pentru obiectele sensibile. Aceste „obiecte ultime" sunt gândite ca fiind nedevenite şi netrecătoare şi în acelaş timp ca lipsite de orice multiplicitate. Toate schimbările în raporturile acestor obiecte ultime nu pot fi decât o schimbare de poziţie, aşadar de mişcare. Şi aceste mişcări pot fi înţelese şi stăpânite de un sistem de legi ale mişcării formulate matematic. Idealul ştiinţelor naturii este înţelegerea mecanicistă a lumii.

Rickert înglobează acestor ştiinţe ale naturii chiar şi psihologia. El subordonează viaţa sufletească formării noţionale a ştiinţelor naturii. Putem chiar să anticipăm şi să spunem, că teoria rickertiană despre psihologie depinde în mare măsură de opoziţia [1]) pe care Rickert o aşează între realitate şi valoare, filosofie şi ştiinţă, ştiinţe naturale şi ştiinţe culturale. In cercetarea metodologică din „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" psihologia e considerată ca o ştiinţă generalizatoare şi deci deosebită de ştiinţele culturii. In concepţia aceasta despre psihologie se pot desluşi clar influenţe pozitiviste, căci, din punct de vedere al teoriei cunoaşterii, psihologia este pentru Rickert o ştiinţă obiectivatoare. Obiectul ei — eul empiric — este un obiect ,ca şi celelalte obiecte, a cărui obiectivare nu numai că este posibilă, dar ea este chiar impusă de progresul ştiinţific. Obiectul psihologiei poate fi, deci, fixat în sfera obiectelor naturii, fără să fie

1) Cuvântul „opoziţie" să nu fie înţeles aici drept contrazicere, sau paradox în sens kierkegaardian, ci un relaţionism care duce la concepţia unui sistem veşnic deschis. Vezi *H. Rickert*, System der Philosophie, I. Teil, 1921, p. 44.

prin aceasta falsificat. Cu aceasta psihologia îşi pierde poziţia ei specială în sistemul ştiinţelor, iar valoarea eului psihologic cât şi ideea valorii dispar cu totul din conceptul sufletului.

Psihologia se mişcă în imperiul noneului imanent. Ea se ocupă cu eul individual şi acest eu este un eu-obiect şi deci, faţă de eul epistemologic absolut, el este un non-eu. Rickert crede, că el a făcut posibil, ca şi psihologia să poată formula legi pure ale fenomenelor psihologice care se desfăşoară în timp. Şi cu aceasta Rickert devine partizanul acelei concepţii născută în epoca pe care Husserl o numeşte aşa de nimerit „epoca antegalileică a psihologiei". Trebue, zice Rickert, „să fie permis ca să se facă abstracţie de orice produs, iar realitatea sufletească să fie cercetată numai în ceea ce priveşte existenţa ei, aşadar fără să se ţină seama de vr'un sens sau însemnătate a acesteia"[1]).

Dar, realizarea ideală a acestui deziderat descopere anumite graniţe, cari nu pot fi depăşite, căci o asemenea formare de noţiuni ignorează intuitivul, deosebirea calitativă, unicul, individualul. Şi acest individual nu mai poate fi cercetat de ştiinţele naturii, ci el formează obiectul cercetărilor istorice. Rickert vorbeşte de o formare noţională istorică, care nu se mărgineşte să povestească numai cele întâmplate — „wie es eigentlich gewesen ist" — ci ea caută să aleagă esenţialul de neesenţial, punând materialul istoric într'un raport cu valorile culturale recunoscute. Acesta este un raport pur teoretic. El dă posibilitatea istoricului, ca să descopere personalităţile cari au contribuit la creiarea culturii. Valorificarea negativă sau pozitivă a faptelor istorice este neesenţială. Esenţialul este pentru istoric ordonarea individualului în legăturile lui generale.

O asemenea legătură găseşte istoricul în aceea că el presupune între fapte un raport cauzal. Pentru Rickert opoziţia dintre natură, ca ceva determinat cauzal, şi întâmplarea istorică, ca ceva nedeterminat, e falsă. Opoziţia logică dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele istorice n'are nimic de-a-face cu opoziţia dintre necesitatea cauzală şi libertatea de voinţă. Rickert neagă libertăţii de voinţă orice amestec în ştiinţa empirică a istoriei.

Desigur, trebue să se facă iarăşi o deosebire între le-

---

1) *Rickert*, Gegenstand der Erkenntnis, p. 159.

gături cauzale individuale şi legi cauzale, sau legi ale naturii, pe care noi le câştigăm prin abstracţie din legături cauzale individuale. In acestea din urmă efectul cuprinde întotdeauna ceva nou, pe câtă vreme ştiinţele naturii fac abstracţie de acest „ceva nou", declarând că între cauză şi efect este o egalitate desăvârşită. Consideraţiile istorice presupun însă o neegalitate cauzală. De aceea istoria nici nu caută să fixeze legi ale evoluţiei istorice, tocmai pentru că formarea ei noţională nu e generalizatoare, ci individualizatoare [1]).

Din cele de până aici se poate vedea că s'a ajuns numai la o determinare formală a deosebirii dintre ştiinţele naturale şi cele istorice. Pentru Rickert, însă, o asemenea deosebire formală nu e suficientă ca să determine o împărţire a lucrului ştiinţelor.

Realitatea empirică poate fi cercetată atât din punct de vedere al ştiinţelor naturale cât şi din acela al ştiinţelor istorice. Dar pentru ştiinţa istorică realitatea „spirituală" e mult mai însemnată decât aceea corporală. Spiritualul să nu fie însă înţeles ca fiind identic cu „sufletesc" sau „psihic". Viaţa sufletească nu e demnă să fie numită viaţă spirituală decât întrucât aceasta cuprinde o atitudine pozitivă faţă de valorile culturii. Numai prin faptul că viaţa sufletească este purtătoarea unui sens poate fi înţeleasă de istorie. Aşa că, dacă noţiunea „spirit" este înţeleasă în felul acesta, atunci istoria poate fi numită ştiinţă a spiritului.

Odată stabilită deosebirea între ştiinţele naturii şi ştiinţele spirituale, se pune acum întrebarea, care este rostul prelucrărei noţionale separate a datului empiric? Sau, poate corespunde acestor noţiuni o „realitate adevărată", care s'ar ascunde înapoia lumii experienţii? Sunt aceste noţiuni imaginea unei realităţi metafizice? Atunci, zice Rickert, noi trebue să credem într'o concordanţă misterioasă, egală cu o „armonie prestabilită", între noţiunile noastre şi realitatea absolută. Valabilitatea noţiunilor noastre ar rămânea atunci tot aşa de problematică ca şi acceptarea unei asemenea armonii. Acceptarea unei realităţi „transcendente", care, după realism, trebue să asigure valabilitatea obiectivă a noţiunilor noastre, ne călăuzeşte înspre scepticism. In procesul cunoaşterii nu este vorba de reprezentarea unei realităţi absolute, ci de crearea productivă a unor lumi no-

1) Logic este posibil să se găsească deveniri tipice ale popoarelor culturale, dar aceasta nu privesc istoria ci sociologia. Vezi în această privinţă lucrarea lui *Nic. Bagdasar*, Filosofia contemporană a istoriei.

ţionale, cari, spre deosebire de realitatea dată nemijlocit, pot fi cuprinse cu privirea, întrucât ele relevează aceea ce pentru scopul cunoaşterii este esenţial. Dar, valabilitatea noţiunilor noastre nu se fundamentează, zice Rickert, nici pe concordanţa acestor noţiuni cu obiectele date empiric, căci aceste obiecte sunt create abia prin formarea noţională a materialului faptic. Valabilitatea noţiunilor nu depinde, deci, decât de modul de activitate al subiectului, pe care acesta o săvârşeşte atunci când formează noţiunile.

O altă întrebare care se iveşte acum este dacă se mai poate vorbi din punctul acesta de vedere subiectivist de o valabilitate obiectivă? Rickert răspunde pozitiv prin aceea că arată — după cum vom vedea mai departe — că în actul cunoaşterii este vorba de poziţia pe care subiectul trebue să o ia în faţa valorilor. Căci „nu există nici o cunoaştere, care n'ar fi realizată de un subiect ce recunoaşte legătura dintre formă şi conţinut". Aşa că putem spune, că valabilitatea obiectivă a formării noţionale ştiinţifice depinde de valabilitatea valorilor faţă de cari subiectul cognitiv ia o poziţie şi în vederea cărora el îşi formează noţiunile sale.

E adevărat că Rickert nu s'a străduit să desvolte un sistem al valorilor teoretice, dar el accentuiază — şi aceasta împotriva naturalismului — că valabilitatea obiectivă a istoriei are un curs mai urcat decât aceea a ştiinţelor naturii, tocmai pentrucă aceasta face mai puţine presupuneri. „Istoricul, zice Rickert, se poate mulţumi cu supoziţia că realitatea în evoluţia ei temporală poate să stea într'un raport cu oarecari valori valabile absolut, dar cari lui îi sunt complect necunoscute. Ştiinţele naturale din contra trebue să admită presupunerea mult mai specială că stabilirea de judecăţi universal valabile sau legi ale naturii personifică o valoare teoretică absolută şi că o apropiere de realizarea acestei valori în decursul evoluţiei istorice a ştiinţii e posibilă".

Interesant la Rickert e faptul că el a fost conştient, că într'o viziune mai cuprinzătoare despre lume şi viaţă e necesar ca, alăturea de valoarea teoretică, să se poată afirma şi alte valori. Şi acest lucru e posibil prin aceea că valoarea teoretică devine pentru subiectul cognitiv un imperativ categoric. Cercetarea şi recunoaşterea adevărului devine pentru acesta o *datorie*. De aceea, zice Rickert, noi trebue să vedem în subiectul care recunoaşte conştient, liber şi autonom valori un

fundament supralogic[1]), pentru realizarea valorilor logice în evoluţia istorică. Voinţa plină de conştiinţa datoriei devine presupunerea în genere pentru realizarea oricărei valori absolute şi de aceea voinţa aceasta capătă ea însăşi o valoare absolută. Acesta e motivul foarte puternic, care determină ştiinţa să nu vadă în atitudinea conştientă şi plină de tragicul datoriei a omului faţă de valori ceva individual, ci ceva universal valabil. In centrul oricărei expuneri istorice se află oameni volitivi, cari iau o poziţie, o atitudine faţă de valorile generale şi normative ale comunităţii lor şi cari simt datoria să realizeze valorile în bunuri.

Din cele de mai sus se poate deduce că obiectivitatea ştiinţifică a cunoaşterii legilor naturii este întemeiată pe presupunerea formală, că unele judecăţi universale şi necesare au o valabilitate absolută. Obiectivitatea istoriei are deasemenea trebuinţă numai de presupunerea formală, că anumite valori au o valabilitate absolută. Obârşia conţinuturilor acestor două ştiinţe este experienţa. Şi cu aceasta Rickert a dovedit, că şi istoria are pretenţia asupra unei valabilităţi obiective, că şi istoria este o ştiinţă tot aşa de exactă ca şi ştiinţele naturale. Desigur Rickert face acest lucru cu intenţia vădită de a da posibilitatea filosofiei să depăşească atât „istorismul" cât şi „naturalismul", prin aceea că el accentuiază ideea valabilităţii supraistorice.

Până acum am fost preocupaţi mai mult să arătăm care este, după Rickert, însemnătatea ştiinţelor naturii şi a ştiinţii istorice pentru filosofie. Problema aceasta duce însă necesar la problema noţiunii şi a rostului filosofiei.

Filosofia se raportă, spre deosebire de ştiinţele singulare, nu la părţile lumii, ci la întregul acesteia, zice Rickert. Filosofia este o. ştiinţă universală, a cărei menire este determinarea „totalităţii lumii". „Filosofia pleacă de la năzuinţa de a ajunge la o claritate teoretică asupra întregului lumii" [2]). Scopul sistematic al filosofiei este acela de a forma din haosul teoretic un cosmos teoretic[3]). Windelband împărţise filosofia în înţelepciune teoretică despre lume şi în înţelepciune practică a vieţii. Rickert încearcă să depăşească această împărţire, cău-

1) Cu această noţiune Rickert caută să se apere împotriva acuzaţiei că ar fi intelectualist. Comp. *Rickert*, Die Philosophie des Lebens, p. XI, şi *Rickert*, Der Gegenstand der Erkenntnis.
2) *Rickert*, Die Philosophie des Lebens, p. 152.
3) idem, cap. Der Kampf gegen das System.

tând să arate, că problema valorilor nu se mărgineşte numai în domeniul practicului, ci şi pentru forma teoretică a vieţii recunoaşterea adevărului ca valoare formează o presupunere necesară. Rickert accentuiază caracterul ştiinţific al filosofiei, dar nu neglijează nici însemnătatea vizionară (Weltanschauungsbedeutung) a acesteia. Desigur, Rickert exclude din filosofie orice concepţie subiectivă despre viaţă şi lume, căci pentru el filosofia este *wissenschaftliche Weltanschauungslehre*. Dar ca o concepţie despre lume, filosofia trebue să fie totodată o concepţie despre valori sau o filosofie a valorilor. Cu aceasta Rickert precizează domeniul filosofiei, care nu este altul decât problema valorilor, cât şi obiectul acesteia, pe care îl formează întregul lumii.

Intregul lumii, ca obiect al filosofiei, nu trebue însă identificat cu Absolutul, deşi Rickert recunoaşte, că o negare a Absolutului nu e posibilă. Din contra, dacă filosofia vrea să fie o ştiinţă universală, atunci ea trebue să înţeleagă Absolutul în corelaţie cu relativul. Rickert numeşte punctul acesta de vedere relaţionism, pentrucă orice ceva trebue să fie determinat ca un raport al *unuia* cu *celălalt*, iar Absolutul nu poate fi gândit decât ca „*Relation der Relata*". Relaţionismul vrea să fie o depăşire atât a relativismului cât şi a absolutismului. Tendinţa fundamentală a gândirii lui Rickert este ocolirea antinomicului, prin aceea că Rickert nu se opreşte niciodată la o paradoxie, ci el năzueşte ca, cu ajutorul unei atitudini critice, să-i dea gândirii un caracter neantinomic. „Heterologie şi nu antinomie trebue să fie lozinca omului teoretic" [1]). Conform principiului heterotetic dela fundamentul sistemului rickertian, totul se reduce la explicarea corelaţiei dintre „ceva" şi „altceva" şi unde altceva nu este o negaţie, o antinomie, ci este ceva pozitiv. Heterologia însemnează pretenţia unei legături lipsite de contraziceri în gândirea noţională a unui „ceva" cu „altceva", raportul neantinomic şi neparadox între membrele unei sinteze logice. Heterologia e principiul unui relaţionism de nepătruns, după care despărţirea şi legarea trebuesc gândite împreună. „Relaţiunea care leagă şi desparte în acelaş timp „unul" de „celălalt", ceva de altceva nu poate fi eliminat din lume prin nici o gândire". [2]).

Filosofia lui Rickert cu caracteristica ei logicistă trece drept

1) *Rickert*, System der Philosophie, I Teil p. 14.
2) idem, p. 44.

cel mai consecvent şi mai pregnant criticism contemporan. Rickert numeşte punctul său de vedere subiectivism critic sau idealism transcendental, de unde se poate vedea destul de clar intenţia lui Rickert de a depăşi pe Kant. Şi Rickert interpretează doctrina kantiană din punctul de vedere al filosofiei valorilor. Prin aceea că I. Kant a găsit obiectivitatea în subiectivitate, ceeace înseamnează într'un subiect normativ, supraindividual şi transcendental, a făcut din problema obiectului ontologic o problemă a valorilor, căci, după Kant, obiect este aceea ce subiectul transcendental determină ca atare după reguli valabile, după norme.

Teoria cunoaşterii nu e pentru Rickert decât o parte a teoriei generale a valorilor. O interpretare a sensului cunoaşterii nu e posibilă decât pe temeiul valorilor teoretice [1]). Rickert nu oboseşte niciodată să arate, că obiectul cunoaşterii nu este transcendent şi nici real imanent, că el nu trebue înţeles ca un dat existent, ci obiectul cunoaşterii este ceva tematic (aufgegeben) în sensul ideei kantiene. In procesul cunoaşterii nu e deloc vorba de o reprezentare a unui ce real, ci cunoaşterea este o judecare şi de aceea numai judecăţile sunt adevărate, căci numai acestea au o însemnătate teoretică [2]). Sensul logic al judecăţii constă însă în recunoaşterea sau neadmiterea unei valori, într'o afirmare sau negare [3]). A cunoaşte, zice Rickert, „este recunoaşterea unor valori sau respingerea unor nevalori, în timp ce eroarea trebue înţeleasă ca o nerecunoaştere a valorilor şi o admitere a nevalorilor" [4]). Intr'o judecată avem de-aface cu un imperativ normativ care se reveleazä nemijlocit în „necesitatea judecăţii" (Urteilsnotwendigkeit) [5]). Adevărul constă în recunoaşterea imperativului. Acest imperativ nu este, însă, ceva real, ci ceva „was zeitlos gilt". Rickert nu acceptă ca obiect al cunoaşterii un lucru în sine situat înapoia fenomenelor sensibile, ci ajunge la conceptul unei valori transcendente, care e privită ca fiind adevăratul obiect al cunoaşterii. Şi această valoare e descrisă ca un imperativ transcendent, ca un imperativ pentru subiectul cognitiv care trebue să formuleze judecăţi, aşadar să recunoască anu-

---

1) Vezi Dr. *Friedrich Rotter*, Die Erkenntnistheorie der Wertphilosophie 1927.

2) *Rickert*, Der Gegenstand der Erkenntnis, p. 235.

3) idem, p. 153.

4) *Rickert*, Der Gegenstand der Erkenntnis, p. 153, şi Kantstudien, XIV, p. 182.

5) *Rickert*, Der Gegenstand der Erkenntnis, 4—5 Aufl. p. 175.,

mitor conţinuturi anumite forme logice. Cunoaşterea este, deci, din punctul de vedere al unei valori transcendente, o hotărîre a subiectului cognitiv dacă o formă şi un conţinut îşi aparţin sau nu, măsura dând-o în această privinţă valoarea transcendentă. Desigur, Rickert nu înţelege prin această transcendenţă un transcendent care ar exista aevea. Căci „îndoiala într'un imperativ transcendent independent, în valabilitatea lui, de orice voinţă reală, ceea ce înseamnă absolut independent de un subiect cognitiv pur, duce la un nonsens logic: contestarea acestui imperativ, ba chiar şi numai îndoiala în acesta se anulează pe sine însuşi"[1]). Sensul judecăţii, care e independent de actul psihic al judecăţii, nu este ceva real, ci el trebue să fie „ein theoretisches Wertgebilde von transzendenter Geltung" şi ca atare el presupune, după Rickert, un imperativ (Sollen) transcendent[2]). Ba ceva şi mai mult, orice determinare a existenţii cuprinde ca judecată un raport cu un imperativ transcendent. Şi de aceea Rickert şi zice că imperativul transcendent şi sensul recunoaşterii acestuia aparţin „presupunerilor logice ale existenţii reale" sau ele sunt „begrifflich früher als die immanente Realität"[3]). Cu aceasta Rickert face să dispară contrazicerea dintre problemele axiologice şi teoretice — pe care am întâlnit-o la Windelband — şi transformă în acelaş timp şi noţiunea realităţii obiective. Formele, categoriile şi legile cari constituesc realitatea obiectivă nu mai apar acum ca nişte forme existenţiale transcendent date, ci ca norme, care se raportă la un subiect judecător şi de aceea totalitatea realităţii obiective nu poate fi gândită ca ceva care există real, ci ca ceva „Seinsollendes".

Drumul pe care merge epistemologia sa e numit de Rickert drumul psihologic transcendental sau subiectiv, pentrucă el pleacă dela subiect. Desigur e necesar, ca să precizăm, ce anume înţelege Rickert prin acest subiect. Teoria rickertiană a subiectului se caracterizează printr'o atitudine antidialectică[4]). Ea desvoltă, în strânsă legătură cu teoria obiectului, amândouă elementele criticismului kantian: fenomenalismul şi idealismul transcendental. Rickert transformă fenomenalismul kantian într'un idealism al reprezentării, curăţit de orice adaos metafizic, iar idealismul transcendental îl păstrează întocmai.

1) idem, p. 244.
2) idem, p. 266. Comp. şi „Logos", IV, p. 27.
3) idem, (3 Aufl.), p. 333.
4) Comp. *S. Marck*, Die Dialektik in der Philos. der Gegenwart.

Cu cunoaşterea, zice Rickert, e legat necesar un subiect. Dar în urma principiului idealist devine şi subiectul cognitiv — din cauza funcţiunii constitutive — legat necesar de obiectul cunoaşterii. In raportul necesar dintre subiect şi obiect, însă, eul empiric este complect exclus. De ce oare aceasta? Pentrucă, după Rickert, eul real este el însuşi, în cunoaşterea sa, un membru al lumii obiectului. Eul empiric este el însuşi un imanent. Şi Rickert se gândeşte, atunci când vorbeşte despre aceea ce nu poate fi obiectivat din subiectul empiric, la teoria lui abstractă a funcţiunii cunoaşterii.

Pe temeiul altor trei noţiuni ale eului empiric şi ale obiectivării acestora Rickert ajunge la aceea ce el numeşte „subiect epistemologic" sau la „conştiinţa în genere" (Bewusstsein überhaupt) [1]). „Conştiinţa în genere este subiectul care rămâne, atunci când noi gândim eul real în totalitatea lui ca obiect" [2]). Această conştiinţă este funcţiunea abstractă şi generală a cunoaşterii; ea este forma abstractă a funcţiunii judecăţii. Noţiunea a judeca nu poate fi gândită, însă, fără subiect. Aşa că „conştiinţa în genere" este de fapt „der identische Subjektfaktor".

Pentru a asigura temeiurile — Rickert zice „Urteilscharakter" — „conştiinţii în genere" Rickert produce două argumente: Există trei noţiuni ale eului. Primul eu este acela care este înţeles ca un ce opus lumii externe. Al doilea eu este „der vorstellende Ich". Iar al treilea eu este „der urteilende Ich" [3]). Primul eu n'are nici o valoare pentru idealism. Al doilea n'are nici o însemnătate teoretică, iar al treilea este considerat ca obiect, dar numai atunci când este recunoscut un imperativ absolut valabil [4]).

Al doilea argument este următorul: Obiectul are structura sensului transcendent. Acest sens are însă forma judecăţii [5]).

Conştiinţa în genere kantiană devine la Rickert subiectul epistemologic însemnând: *„Raţiunea care prescrie naturii legi"*. Pentru şcoala filosofică de Sud-Vest sfera valabilităţii nesenzibile (Unsinlich-Geltenden) este complect deosebită de lumea obiectelor şi a subiectului. Rickert deduce din deosebirea imperativului transcendent noţiunea subiectului epistemologic, care,

1) *Rickert*, Gegenstand der Erkenntnis, p. 32—53.
2) idem, p. 277.
3) idem, p. 280.
4) idem, p. 282.
5) idem, p. 300.

primind predicatul kantian „überhaupt", devine faţă de subiectele reale un subiect ireal, formând astfel un „Zwischen-Reich" între subiectele reale şi sfera transsubiectivă a valabilităţii. Deoparte realitatea, de altă parte imperiul valorilor, iar între acestea un imperiu de mijloc în care tronează subiectul epistemologic. Valorile formează aşadar un imperiu situat dincolo de subiect şi obiect, un imperiu al irealului. Şi tocmai acest ireal e condiţia fundamentală a cunoaşterii noastre, căci, după Rickert, cunoaştem realul numai prin aceea că, în acesta, noi recunoaştem irealul. Rickert preferă în teoria cunoaşterii drumul subiectiv. Metoda obiectivă, de exemplu aceea a unei logici pure, ar trebui să rupă forma teoretică ca valoare transcendentă pură de orice conţinut. Şi fiindcă teoria cunoaşterii tratează despre sensul cunoaşterii, domeniul acesteia nu poate fi acela al valorilor obiective pure, ci domeniul dintre obiect şi subiect, domeniul sensului în care sunt înodate forma şi conţinutul.

Teoria rickertiană a cunoaşterii are marele merit de a face imposibil orice fel de realism naiv. Dar o nedumerire rămâne totuşi, dacă deslegarea de mai sus se află tocmai în acceptarea unui „imperativ transcendent", sau dacă nu cumva valabilitatea logică a adevărului poate fi accentuată şi fără ajutorul acestei noţiuni. Ba este posibil chiar, ca această valabilitate să fie o presupunere a imperativului transcendental. Punctul de vedere transcendental-psihologic şi subiectiv sufere de meteahna de a nu se putea debarasa de subiecte şi de a ajunge prea uşor la abstracţiuni a căror obârşie sunt presupuneri metafizice sau psihologice. Şi de aceea raportul acestei teorii a cunoaşterii cu o logică pură rămâne o problemă foarte grea. Rickert pleacă dela deosebirea dintre subiectul cognitiv şi obiectul independent de subiect, care trebue cunoscut. Obiectul este considerat ca transcendent şi, întrucât cunoaşterea se orientează după acest obiect, el este o problemă, ein Gesolltes. Punctul de plecare al lui Rickert este vulnerabil, căci este problematic dacă într'adevăr se poate ajunge de aici la o fundamentare a valabilităţii obiective a cunoaşterii. Rickert crede că aportul mare al metodei transcendental-psihologice este tocmai că graţie acesteia se poate cuprinde raportul dintre subiect şi obiect. Dar acest lucru este adevărat numai pe jumătate, căci ea cuprinde numai laturea subiectivă a acestui raport, pentrucă subiectul şi obiectul sunt despărţite şi numai după aceea puse iarăşi într'un raport. Dar dacă obiectul este înţeles ca obiect al cunoaşterii, fără să se ţină cont de separarea

obiectului şi a subiectului, ci numai de raportul sistematic necesar, atunci obiectivitatea logică şi relaţia logică au prioritate în sistem, atunci drumul care duce la înţelegerea valabilităţii obiective nu poate fi decât drumul logic-obiectiv, iar cât priveşte raportul subiectiv valabilitatea sistematică obiectivă devine o presupunere fundamentală a acestuia.

Şi fundamentarea epistemologică are la Rickert o mare însemnătate pentru arhitectura sistemului filosofiei. Rickert face deosebirea între imperiul realităţii şi imperiul valorilor. Existenţa se împarte într'o împărăţie a valabilului şi alta a realului. Valorile sunt pentru Rickert ceva ireal, ceva valabil. „Valorile ireale se opun, ca un imperiu pentru sine, tuturor obiectelor reale, cari deasemenea formează un imperiu pentru sine" [1]). Realul există aevea — el are un Dasein — valorile au valabilitate şi de aceea ele nu sunt niciodată reale. Căci chiar acolo unde se vorbeşte de o realizare a valorilor, nu poate fi nicidecum vorba de o pătrundere a valorilor în realitate, aşa ca acestea să devină un obiect, ci ceeace se realizează este un bun care conţine valori ireale [2]). Desigur pentru Rickert lumea ca întreg este necesar atât reală cât şi ireală, iar raportul dintre valoare şi realitate devine pentru Rickert — cât şi pentru elevul acestuia Bruno Bauch [3]) — o problemă nespus de importantă. Amândouă felurile de existenţă — ca „Sein" şi „Dasein"" — sunt unite într'un imperiu de mijloc al sensului imanent, dar în aşa fel, încât particularitatea acestor moduri de existenţă se păstrează [4]). Ceeace înseamnă că şi Rickert năzueşte spre un monism, dar spre un monism la care se poate ajunge numai prin dualism. Şi de aceea lui Rickert îi apare necesar ca „domeniile deosebite să fie legate în aşa fel împreună, încât, în apariţia diferitelor lor laturi, să fie întrezărită aceiaşi fiinţă" [5]). De aici şi necesitatea pe care o simte Rickert de a aşeza între imperiul realităţii şi acela al valorilor un al „treilea imperiu" numit imperiul „sensului imanent". Acestui imperiu de mijloc îi aparţine actul valorificării „în care se poate constata atât o existenţă psihică cât şi o valoare, care nu mai este psihică, ci o valabilitate ireală" [6]). Pentru Rickert valoarea rămâne o „irreale Wesenheit". Valoarea domneşte

1) *Rickert*, System der Philosophie, p. 114.
2) idem, p. 112.
3) Vezi *Bruno Bauch*, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit.
4) *Rickert*, System der Phil., p. 254.
5) idem, p. 235.
6) *Rickert*, System der Phil., p. 126.

„ca un mod de existenţă valabil" în imperiul de mijloc, fără să formeze însă o sinteză cu realul, aşa ca ea să înceteze de a mai fi, ceea ce ea era, adică o valoare valabilă (geltender Wert).

Sistemul valorilor este pentru Rickert de mare însemnătate, pentru că numai din sistemul acesta se poate deduce menirea filosofiei şi interpretarea sensului vieţii. Şi el ajunge la acest sistem al valorilor, prin reflexiunea asupra multiplicităţii obiectelor, care conţin valori. Iar aceste valori sunt pentru Rickert bunuri culturale. Ceea ce înseamnă că multiplicitatea valorilor nu se poate realiza decât în bunurile culturii sau în viaţa culturală. Şi de aceea cultura reală şi obiectivă, în care realitatea este împreunată cu valori eterne, apare ca material pentru filosofia culturii. Căci pentru Rickert filosofia trebue să fie o filosofie a culturii.

Convingerea lui Rickert că obiectul filosofiei nu poate fi altul decât valorile culturale cuprinde totodată şi o respingere hotărîtă a aşazisei filosofii a vieţii, care înjoseşte valorile culturii, prin aceea că consideră viaţa în sens biologic ca fiind drept cea mai supremă valoare. Deşi Rickert ţine să accentueze chiar dela începutul lucrării în care el combate această „Modephilosophie", că el nu este propriu zis un duşman al unei filosofii care influenţează formativ în viaţă. In acest sens şi Rickert tinde tot spre o filosofie a vieţii[1]). Oricare filosofie adevărat atotcuprinzătoare trebue să fie o filosofie a vieţii, a vieţii care ne cuprinde pe toţi[2]). Rickert se ridică însă împotriva unei filosofii în care se pune accentul pe instinct şi iraţional, evitându-se discernământul critic şi logic, împotriva unei filosofii „des blossen Lebens"[3]), care face din viaţă „fiinţa" universului, pentru a ajunge la „punctul de vedere al imanenţii vieţii" de unde nu mai există nici un „dincolo de viaţă, ci măsoară viaţa numai după viaţă"[4]). Acuzaţia pe care Rickert i-o aduce acestei filosofii nu este aceea că „aceasta vrea să fie o filosofie a vieţii", ci ceea ce îl revoltă pe Rickert e faptul că aşazisa filosofie a vieţii „crede că poate ajunge să fie o filosofie atotcuprinzătoare numai pe temeiul vieţii". Dar, zice Rickert, viaţa — als blosses Leben — „este după mine fără sens. Abia o filosofie a vieţii plină de sens, care întotdeauna

1) *Rickert*, Die Philosophie des Lebens, 2. Aufl. 1922, p. X.
2) idem, p. 181.
3) idem, p. X.
4) idem, p. 5.

este mai mult decât viaţă simplă, mi se pare mie demnă de năzuinţă. Şi scopul acesta nu poate fi ajuns decât printr'o doctrină a valorilor valabile şi neviabile, cari împrumută vieţii un sens", zice Rickert[1]). Rickert combate filosofia intuiţionistă a vieţii cu intenţia „să facă loc liber unei filosofii a unei vieţi pline de sens".

Natural, Rickert recunoaşte şi el că viaţa este un bun, dar el este de părere că viaţa luată numai în sensul biologic n'are nici o valoare, dacă această valoare nu i-a fost împrumutată de un altceva. E adevărat „că multora le apare ca ceva dela sine înţeles, că viaţa ca simplă viaţă este un bun. Dar aceasta nu este suficient". Căci „este pur şi simplu un non-sens să se spună, că totul are valoare, numai din motivul că acest tot este viabil. Numai un anumit mod de viabil poate fi considerat ca valoros, pe când un alt mod poate fi mai puţin valoros, ba chiar împotriva oricărei valori. „Ce mod este valoros, acest lucru nu ni-l poate trăda viabilul niciodată"[2]). Aşa că nu „tot în ceea ce omul este viabil, poate avea valoare". Şi, ca să clarifice şi mai bine, ceea ce Rickert vrea să spună în această propoziţie, el adaugă: „Valoarea vieţii mele atârnă numai de modul vieţii mele sau de caracteristica trăirilor mele"[3]). Viabilitatea în sine este indiferentă faţă de va lori (wertindifferent) şi de aceea este un non-sens ca cineva să afirme „că sensul vieţii îl constitue viaţa însăşi"[4]). Căci *„cine trăeşte numai, trăeşte fără sens"*[5]). Şi acest lucru vrea să spună, că între viaţă şi valoare este o profundă deosebire, viaţa fiind mereu ceva real, iar valoarea ceva ireal, ceva care trebue realizat în viaţă, tocmai pentruca prin realizarea valorilor viaţa să primească un sens[6]). „Viaţa rămâne ceva, un fapt care există şi despre care nu se poate spune nimic mai mult decât cum este creată"[7]). De aceea noi, zice Rickert, „nu putem înceta niciodată să nu întrebăm de „sensul" vieţii noastre şi acest sens nu poate fi interpretat decât pe temeiul valorilor, care au valabilitate"[8]). Noi ţinem la viaţă ca realitate — pentrucă altcum nu putem filosofa — „dar cu toate

1) idem, p. XI.
2) Idem, p. 128.
3) idem, 129.
4) idem, p. 130.
5) idem, p. 136.
6) idem, p. 145.
7) idem, p. 167.
8) idem, p. 169.

acestea căutăm o lume care este celălalt al vieţii" (das Andere des Lebens). Acesta este motivul pentru care „omul teoretic sau filosoful trebue să vadă peste tot atât unul cât şi celălalt (sowohl das Eine als auch das Andere), aşadar nu numai viaţa reală, ci totodată şi ceeace nu este viabil şi tocmai de aceea este mai mult decât viaţa" [1]). Şi de aceea e necesar, după Rickert, să se facă deosebire între viaţă — als blosses Leben — şi intre o viaţă plină de sens; o viaţă aşezată pe temeiurile valorilor veşnice. „Zeitlich ist alles Leben, soweit es nur lebt. Ewig wird es, insofern es lebt, was als Wert zeitlos gilt" [2]). Problema veşniciei devine la Rickert o problemă a valorii. „Una, valabilitatea supratemporală, nu numai că nu exclude pe cealaltă, viaţa temporală, dar amândouă sunt legate în viaţa plină de sens şi numai reflexiunea filosofică le desparte pentru a le înţelege" [3]). Un sistem al unei filosofii a vieţii nu poate fi aşezat decât pe temeiurile unui sistem al valorilor [4]). Şi sistemul acesta îl constituesc valorile estetice, etice, logice şi religioase.

Rickert împarte domeniile valorilor în două grupe; o grupă e caracterizată prin atitudinea contemplativă a subiectului, iar cealaltă prin activitatea acestuia. In grupa dintâi au prioritate valorile logice, iar în a doua valorile etice. Rickert încearcă să deosibească valabilitatea logică de cea practică. Dar, prin concepţia lui despre imperativul transcendent (transzendentes Sollen) logicul e apropiat mult de etic, aşa că şi la Rickert — ca şi la Windelband — se poate vorbi de un primat al raţiunii practice.

Grupei de valori care pretind o atitudine contemplativă a subiectului îi mai aparţin afară de logică, estetică, etică, şi filosofia religiei. Rickert admite, ca temeiu al valorificări, o putere sfântă, care se află în afara puterilor noastre. „Conştiinţa neputinţei noastre faţă de aceea ce trebue să fie, pretinde o realitate obiectiv bună sau sfântă. Realitatea aceasta e absolut inaccesibilă înţelegerii noastre ştiinţifice. Numai prin conştiinţa noastră, care ne porunceşte să activăm bine, ni se pretinde aici ceva, ceea ce noi nu putem să cunoaştem niciodată" [5]). Rickert e conştient de faptul că, cu postulatul de

1) idem, p. 170.
2) idem, p. 193. 10) idem.
3) idem.
4) Vezi şi *Br. Bauch,* Die erziehrische Bedeutung der Kulturguter.
5) *Rickert,* Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl. 1904, p. 736.

mai sus, el n'a istovit fiinţa credinţei religioase şi că noţiunea lui de „religiöser Glaube" e o noţiune pur formală, care rămâne înapoia vieţii religioase, ba chiar nici nu satisface necesităţile religioase. De aceea determinările noţiunilor normale ale filosofiei religiei trebuesc deduse numai din viaţa istorică, aşa cum religia istorică e forma pe care trebue s'o aibă orice viaţă religioasă. Dreptul la viaţă al religiei istorice e recunoscut de Rickert. Ba mai mult el consideră religia revelată deasupra oricărei ştiinţe, căci ştiinţa nu-i poate oferi religiei revelate, ceea ce aceasta n'ar avea deja. Dar filosofia religiei are cu totul altă menire decât religia. Aceasta este o ştiinţă şi ca atare ea pune probleme, pe cari religiozitatea nu le poate soluţiona.

Meritul mare al şcoalei filosofice neokantiene dela Baden este că a îndreptat idealismul transcendental în direcţia unei filosofii a valorilor şi a culturii. In faţa afirmării ştiinţelor naturii şi a metodelor acestora era necesar, ca cercetările filosofice să năzuiască să descopere şi structura ştiinţelor spirituale sau culturale şi pentru realizarea acestui gând filosofia istoriei, filosofia culturii şi filosofia valorilor sunt absolut indispensabile.

Şcoala filosofică de Sud-Vest are în filosofia contemporană o mulţime de aderenţi şi continuatori ai ideilor lui Windelband şi ale lui Rickert. Amintim aici pe cei mai însemnaţi dintre aceştia. Emil Lask (1875-1915) a încercat să fundamenteze o nouă teorie a judecăţilor şi a categoriilor [1]). Tot acestei şcoale filosofice mai aparţin Richard Kroner, Georg Mehlis, Broder Christiansen şi Jonas Cohn [2]). Mai departe acestei şcoale îi mai aparţine şi Bruno Bauch (n. 1877, profesor la Universitatea din Jena) care trece drept unul din cei mai buni cunoscători ai filosofiei kantiene [3]).

1) *Lask*, a scris următoarele lucrări: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Tübingen 1911; Die Lehre vom Urteil, Tübingen, 1912; Despre Lask vezi *G. V. Lukács*, Kantstudien, XXII, p. 349—370.

2) Lucrările lui Kroner sunt: Zweck und Gesetz in der Biologie, 1913. Von Kant bis Hegel. 2. Bde, Tubingen 1921 şi 1924; Anschauen und Denken; Logos, Bd. XIII, p. 90; Die Selbstverwirklichung des Geistes, Prolegomena zur Kulturphilosophie, Tübingen, 1928, *Johnas Cohn* a scris: Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, 1908; Theorie der Dialektik der Erkenntnis, Formenlehre der Philosophie, Leipzig 1923; Die Philosophie im Zeitalter des Spezialismus, Berlin 1925.

3) Bruno Bauch a fost elev al lui Windelband şi Rickert. A scris: Luther und Kant, 1904; Immanuel Kant (Sammlung Goeschen) Berlin 1911; Immanuel Kant, Berlin, 1917; Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, Leipzig, 1923; Das Naturgesetz, 1924; Die Idee, Leipzig, 1926; Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte, 1927; Grundriss der Ethik, Leipzig, 1935.

d) Realismul critic neokantian

Felul cum se interpretează în filosofia postkantiană noţiunea „lucrului în sine" a făcut ca să se nască două şcoale filosofice neokantiene: o şcoală realistă şi alta idealistă. Adepenţii şcoalei idealiste văd în acelaş „lucru în sine" kantian — sau noumenon — o idee, căreia nu-i corespunde nimic ce ar exista real.

Pentru idealismul critic categoriile corespund direcţiilor fundamentale ale gândirii sau judecăţilor. Şi aceste forme fundamentale ale gândirii se acopere cu formele existenţii. Pentru idealismul neokantian o lume a unor obiecte, cari ar exista „în sine", n'are nici o existenţă. Şi de aceea nici posibilitatea unei metafizici, ca o cunoaştere a unei asemenea lumii, nu există. Gândirea luată în sensul de conţinut al cunoaşterii — şi existenţa — în sensul de obiect al gândirii — sunt identice, ceeace înseamnă că conţinuturile gândirii, cărora noi le atribuim obiectivitate, nu reprezintă numai existenţă, ci că ele şi sunt această existenţă. Aşa că tot ceeace s'ar afla „dincolo" de gândire, ca „das Ding an sich", e o simplă fantomă.

Filosofii cari interpretează realist teoria kantiană a cunoaşterii consideră din contră „lucrul în sine" ca fiind ceva care ar exista real în lumea datului. Ceeace aceştia înţeleg prin „realitate" e existenţa unei lumi, care e independentă atât de subiectul cognitiv cât şi de cunoaşterea acestuia. Căci, zic realiştii neokantieni, spusele lui Kant, care ar putea fi interpretate idealist, trebuie să fie înţelese din năzuinţa lui Kant de a fixa precis graniţele cunoaşterii teoretice. Dar Kant n'a afirmat niciodată, că noi nu putem să prelungim — ca să ne exprimăm aşa — expresia real şi asupra acelui „ce" care e presupus ca fiind dincolo de domeniul cunoaşterii sensibile. Kant a trebuit să se mulţumească în a sa „Kritik der reinen Vernunft" să dovedească admisibilitatea formării noţiunii de „Ding an sich".

De aceea el şi zice: „Noţiunea unui noumenon e noţiunea unui lucru care nu poate fi gândit ca obiect al simţurilor, ci ca un lucru în sine şi aceasta nu e o contrazicere, căci despre sensibilitate nu se poate afirma că ar fi singurul fel posibil de intuiţie. Mai departe această noţiune e necesară, pentruca intuiţia să nu fie întinsă şi peste lucrul în sine (a cărui existenţă e totuşi presupusă) şi pentru a mărgini valabilitatea obiectivă a cunoaşterii sensibile, căci restul, pe care

aceea nu o arată, se numeşte de aceea noumenon, pentru ca să se arate, că acele cunoştinţe nu pot întinde domeniul lor peste tot ceea ce gândeşte inteligenţa"[1]). Desigur, Kant adaugă numaidecât observaţia, că domeniul „din afara fenomenelor", — sau cunoştinţele noastre teoretice — rămâne „pentru noi" „gol", însă, întrucât el adaugă „pentru noi", arată totuşi că acest domeniu nu e „în sine" gol. I. Kant accentuiază, că noţiunea unui noumenon e numai „o noţiune limită" (ein Grenzbegriff) pentru a stăvili aroganţa (Anmasung) sensibilităţii, aşa dar că are numai „o întrebuinţare negativă", aşa că interpretarea cea mai verosimilă, după realiştii neokantieni, este că ar fi o aroganţă, dacă cineva ar declara natura perceptibilă pe cale sensibilă -- aşa dar domeniul fenomenului — drept totalitatea realităţii.

Mai departe realiştii kantieni susţin că pentru Kant era un fapt clar şi sigur, că aceea ce el numia „fenomen" (Erscheinung) presupunea ceva care apărea în acest fenomen, aşa dar un „lucru în sine[2]). Kant zice: „Denn sonst würde der ungereimte Satz darauf folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint". Acesta este motivul pentru care Kant nu consideră fenomenele ca fiind „o aparenţă" (Schein) — cum credea Schopenhauer[3]).

Şi Kant s'a declarat în repetate rânduri pentru o interpretare realistă a doctrinei despre acel misterios „lucru în sine". Aşa de exemplu în articolul polemic „Ueber eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll", pe care Kant îl scrie împotriva prof. Eberhard din Halle, Kant zice — după ce l-a întrebat pe Eberhard: „Cine dă sensibilităţii materia ei"? — „Noi putem să alegem orice voim şi totuşi noi ajungem la lucrul în sine". E vorba aici de afirmaţia criticismului, după care fundamentul materiei reprezentărilor senzibile nu e în lucruri ca obiect al simţurilor, ci în ceva suprasensibil, despre care noi nu putem avea nici o cunoştinţă. Kant zice: „Eu admit că există corpuri în afara noastră. ceeace însemnează lucruri care, după cele spuse mai sus, ne sunt necunoscute în ceeace ele sunt „în sine"... dar care nu sunt mai puţin obiecte reale".

Aşa cum omul nu se creiază pe sine, tot atât de puţin

1) *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Messer. p. 235.
2) idem, p. 64.
3) *Kant*, Prolegomena, p. 67.

creiază, el şi lumea. Deşi e adevărat că în operele kantiene se foloseşte acest fel de exprimare, după care omul ar creea, graţie formelor apriorice, lumea obiectelor şi natura. Dar Kant se gândeşte întotdeauna la natură ca o lume dată a fenomenelor în care domnesc legi generale. Noi presupunem însă întotdeauna, că aceste fenomene sunt fundamentate pe ceva care există în sine. Şi, după realiştii neokantieni, locurile în care Kant poate fi interpretat realist sunt foarte numeroase[1]).

Aşa dar putem spune, că realismul neokantian se găseşte în opoziţie atât cu idealismul critic al *Şcoalei dela Marburg* cât şi cu acela al *Şcoalei dela Baden* prin aceea că, plecând dela „lucrul în sine", acest realism ajunge la concluzia că există o lume reală independentă atât de subiectul cognitiv cât şi de cunoaştere.

Din punctul acesta de vedere realist e posibilă chiar şi o metafizică cu caracter ştiinţific. Dar rostul acestei metafizici trebuie să fie ca, fundamentată pe ştiinţele naturale şi istorice, ea să facă încercarea de a câştiga o viziune unitară despre lumea reală. O asemenea metafizică nu va mai construi a priori, ci ea va avea un caracter inductiv ca şi ştiinţele reale, ale căror rezultate le întrebuinţează.

Reprezentantul principal al realismului kantian este Alois Riehl (1844-1924) care pune în legătură criticismul kantian cu empirismul lui Locke şi Hume. Riehl a fost profesor de filosofie în Graz, Freiburg, Kiel, Halle şi Berlin. Lucrările mai principale ale acestui filosof sunt următoarele: *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, Leipzig 1876; *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1903, 6 Aufl. 1921; *Logik und Erkenntnistheorie*, 1906, 3 Aufl. 1921; *Führende Denker und Forscher; Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig 1925.

Riehl se ridică împotriva idealismului de nuanţă kantiană care, după el, face experienţa externă dependentă de experienţa internă şi de aceea acest idealism nu numai că nu poate să explice realitatea lumii externe, dar chiar nici rea-

---

1) Că aceste interpretări realiste nu pot fi sdruncinate de unele afirmaţii idealiste din „Opus postumum", o dovedeşte E. Adickes. Kant era sigur „că un fenomen nici nu poate fi gândit fără un lucru în sine corespunzător, care să apară în acest fenomen. El recunoaşte că, din punctul de vedere al teoriei cunoaşterii pure, existenţa acestui „lucru în sine" nu poate fi dovedită, dar ea rămâne totuşi un fapt sigur. Existenţa acestui „lucru în sine" era pentru Kant o asemenea premisă care se găseşte foarte des în toate sistemele mari filosofice şi care are atâta importanţă şi o evidenţă aşa de mare, încât n'a fost pusă la îndoială niciodată." *E. Adickes*, Opus postumum, p. 687

litatea conştiinţei. Părerea lui Riehl este că experienţa externă cât şi cea internă nu sunt decât „moduri coordonate şi de aceiaşi valoare ale conştiinţii". După Riehl nu există două experienţe „ci numai una cu două direcţii sau laturi independente. Experienţa generală e fenomen (Erscheinung) care are ca un corelat al ei totalitatea lucrurilor reale"[1]). Şi din aceste cuvinte cineva ar fi înclinat să creadă că Riehl ar fi reprezentantul unui pozitivism, care ar semăna cu acela al unui Avenarius sau cu realismul psihologic al lui Wundt. Riehl nu acceptă experienţa pură a lui Avenarius, pentrucă aceasta ar fi un „produs al abstracţiunii", o îndepărtare de experienţa reală, care face imposibilă deducţia gândirii din senzaţii[2]).

Punctul de vedere al lui Riehl este din contra un punct de vedere „monist", întrucât el consideră atât fizicul cât şi psihicul numai ca două moduri de a privi aceeaşi întâmplare reală. Ceeace îl interezează pe Riehl este fundamentarea logică a experienţii şi a ştiinţei pozitive. Căci, după Riehl, între ştiinţă şi experienţă nu este nici o contrazicere, ci ştiinţa este experienţa cea mai exactă şi cea mai desăvârşită, ea este „experienţa însăşi, întrucât elementele ei sunt legate sistematic şi unde e posibil, determinate de măsură şi număr", experienţa ştiinţifică fiind „apariţia logică a realităţii", iar legile naturii sunt legi aplicate ale gândirii"[3]).

Riehl acceptă, ca şi Kant, anumite fundamente logice, apriorice, ale experienţei, căutând să înlăture orice consideraţii psihologice din problematicul logicei. Logica este, după Riehl, o „matematică a cunoaşterii" şi ca atare complect independentă de psihologie. Tot asemenea şi teoria cunoaşterii, care se ocupă cu propunerile obiective ale cunoaşterii şi nu cu obârşia subiectivă a acesteia, se deosebeşte de psihologie.

Pentru Riehl obârşia noţiunilor apriorice e unitatea apriorică a conştiinţei. Toate fenomenele, atât cele psihice cât şi cele materiale, sunt fenomene ale conştiinţii, căci nemijlocit dat nu este decât conştiinţa cu schimbul ei de influenţe interioare şi exterioare, în timp ce deosebirea dintre fenomenele fizice şi psihice e aşezată pe temeiuri abstracte. Nouă nu ne sunt date decât fenomene psiho-fizice al căror temei logic se află în unitatea conştiinţei. Conştiinţa are deaceea, pentru

1) *A. Riehl*, Der philosophische Kritizismus II, 1, p. 4.
2) *A. Riehl*, Logik und Erkenntnistheorie. Die Kultur der Gegenwart, I. 6, 3. Aufl. Berlin. 1921.
3) *A. Riehl*, Der philosophische Kritizismus, II,1, p. 219.

Riehl, nu atât o însemnătate psihologică, cât mai ales una epistemologică. Deşi ar fi greşit să se creadă, că Riehl nu admite ca existente decât fenomenele conştiinţei, căci el mai admite şi o existenţă reală, aşa dar independentă de conştiinţă.

O importanţă nespus de mare are pentru Riehl problema realităţii lumii externe. Riehl crede, că, chiar dacă el ar presupune ca fiind dată nemijlocit numai existenţa conştiinţei lui proprii, realitatea lumii ar fi dovedită. Căci el se întemeiază în argumentele lui pe două dovezi: „pe dependenţa conştiinţii în sensaţie şi percepţie şi pe existenţa în conştiinţă a sentimentelor altruiste şi sociale"[1]. Prin cel dintâi argument senzaţia devine un fapt fundamental, ca şi pentru pozitivism. In senzaţie „se vădeşte existenţa reală", ba chiar „forma realităţii în genere"[2]. Numai graţie senzaţiei e posibilă cunoaşterea unei realităţi transsubiective. „Existenţa senzaţiei cuprinde în sine şi existenţa unui non-ego. Sentio ergo sum et est"[3].

Deaceea Riehl înţelege prin conştiinţă conştiinţa nediferenţiată a senzaţiei, căreia trebuie să-i corespundă o existenţă reală. Desigur Riehl nu observase că, din punct de vedere logic şi epistemologic, senzaţia nu poate fi ceva ultim, ci ea, pentru a putea exista ca atare, trebuie să fie aşezată pe temeiul legilor logice, cari fac ca diversitatea excitaţiilor să fie ordonată într'o senzaţie. Kant a arătat acest lucru nespus de evident atunci când spune că, deşi materialul senzaţiei nu e cunoaştere, el aparţine totuşi cunoaşterii, că, aşadar, şi ceea ce e *a posteriori* e supus logicului[4]. In sens kantian se poate vorbi aici de un *a priori* al unui *a posteriori*. Căci din punct de vedere epistemologic nu există un a posteriori părăsit de ordinea unui *a priori*. Şi de aceea conştiinţa despre care vorbeşte Riehl — conştiinţa senzitivă — nu poate fi, din punct de vedere logic-epistemologic, o conştiinţă pură. Riehl rămâne de aceea prins în empiric, fără să se poată ridica la temeiuri logice, ceeace face ca argumentele lui împotriva idealismului logic să fie foarte şubrede.

Desigur ar fi greşit să se creadă că la Riehl am avea de a face cu o interpretare sensualistă a experienţii şi a cunoaşterii, din motivul că, alăturea de însemnătatea temeiurilor reale-materiale, el accentuiază şi legalitatea logică (logische

1) idem, op. cit. p. 172.
2) idem, p. 70.
3) idem, p. 67.
4) *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, 2 Ausg, p. 50.

Gesetzlichkeit), urmând astfel într'o oarecare măsură criticismul logic kantian. O deosebită atenție dă Riehl mai ales fundamentării logice-epistemologice a științelor naturii. Pentru el timpul și spațiul își au „temeiurile ideale" în „aptitudinile logice ale spiritului nostru", iar temeiurile reale empirice în „raporturile diversității senzațiilor" [1]). El deduce deasemeni și principiul cauzalității din principiul temeiului (aus dem Satz vom Grund) și din principiul unității logice a gândirii, rămânând ca și la Kant o categorie a gândirii, care poate fi aplicată în natură. Legile naturii sunt pentru Riehl „rezultatul legilor gândirii", ceeace face ca el să păstreze neatinse valabilitatea generală și necesitatea legalității logice.

Riehl pune și el problema filosofiei. Și el soluționează această problemă în sensul că filosofia este mai întâi o teorie generală a științei, „ea este știința și critica cunoașterii" [2]). Riehl consideră filosofia, care nu e decât o viziune despre lume și viață, ca pe ceva neînsemnat, căci pentru el logica și teoria cunoașterii devin centrul filosofiei științifice, iar metafizica devine o disciplină „critică sau negativă". Faptul că Riehl accentuiază caracterul științific al filosofiei, e foarte important, dar, din păcate, el înțelege noțiunea de știință prea îngust, ceeace face ca el să elimine din filosofia științifică psihologia, estetica și etica, cari rămân niște simple „științe spirituale independente". Riehl mai recunoaște filosofiei și o însemnătate practică, un fel de înțelepciune practică, sau cum zice Riehl, „o teologie a vieții omenești", „un proect al unei vieți într'adevăr umane" [3]). Concepția aceasta dualistă despre filosofie duce însă la dispariția unității care trebuie să stăpânească filosofia sistematică.

Riehl a influențat mult pe Richard Hönigswald — a scris *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, 1925, *Ueber die Grundlagen der Pädagogik*, 1928 — și pe Joh. von Kries.

Un alt reprezentant al realismului neokantian este Oswald Külpe (1862-1915). Deși O. Külpe trece drept un psiholog de mare calibru, totuși el este în acelaș timp și un filosof de seamă. Psihologia a fost pentru Külpe numai o pregătire și un drum spre filosofie. Dăm aici scrierile mai de

1) *Riehl*, op. cit. p 107.
2) *Riehl*, op. cit. p. 15.
3) *Riehl*, Ueber wissennschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie, Tübingen 1883.

seamă ale lui O. Külpe: *Einleitung in die Philosophie*, 8 Aufl. 1918; *Die Realisierung, I. Bd. 1912, II. Bd. publicat de A. Messer*, 1920; *III. Bd. publicat de A. Messer*, 1923; *Vorlesungen über Psychologie*, publicate de K. Bühler, Leipzig 1920; *Grundlagen der Aesthetik*, S. Behn, Leipzig 1921.

Külpe pleacă dela părerea că filosofia nu poate fi definită precis din motivul că aceasta ia proporţii tot mai mari. Şi cu aceasta ştiinţificitatea filosofiei devine problematică. Külpe, spre deosebire de Riehl, vede menirea filosofiei în faptul că aceasta are misiunea „să conceapă o viziune ştiinţifică despre lume şi viaţă, care să fie o încoronare a cunoaşterii ştiinţifice şi totodată să mulţumească şi cerinţele practice cari privesc poziţia omului în lume" [1]). In această privinţă Külpe se apropie de Wundt, care concepea o metafizică inductivă. Şi cu aceasta filosofia devine dependentă de starea ştiinţelor speciale, căci orice încheere şi orice încoronare filosofică a ştiinţii are un caracter relativ şi prezintă numai nişte puncte de vedere ipotetice, care au menirea să ducă la noui cercetări ştiinţifice şi cari, odată cu integrarea lor în ştiinţele speciale, nu mai aparţin filosofiei. Aşa că evoluţia progresivă a ştiinţelor speciale îngustează din ce în ce mai mult domeniul filosofiei, ceeace însemnează că într'o stare de desăvârşire ideală a ştiinţelor speciale, filosofia nici n'ar mai fi necesară. La începuturile originare ale evoluţiei ştiinţelor speciale am avea de-aface cu o identitate între ştiinţă şi filosofie, iar la sfârşitul acestei evoluţii ştiinţa devine atotstăpânitoare. De aceea, după Külpe, filosofia nici n'are un domeniu propriu de cercetare.

Külpe vorbeşte mai departe de o a doua menire a filosofiei, care ar consta în „cercetarea presupunerilor tuturor ştiinţelor". Prin aceasta Külpe recunoaşte una dintre cele mai însemnate pretenţii ale unei teorii a ştiinţei, care formează una dintre preocupările principale ale filosofiei. Külpe accentuiază însemnătatea acesteia, dar el îi dă ca şi metafizicei un caracter prea empiric. Căci ceeace-l interesează pe Külpe nu sunt presupunerile logice ale ştiinţei în genere, ci el tinde să mijlocească punctele de plecare ale ştiinţelor speciale cât şi geneza empirică a acestora.

Dar empirismul lui Külpe se accentuiază şi mai mult atunci când el caută să determine şi o a treia menire a filoso-

1) *O. Külpe*. Einleitung in die Philosophie, p. 409.

fiei. Külpe consideră filosofia numai ca pe o generatoare de ştiinţă, ba chiar numai ca un fel de *vorwissenschaftliches Stadium*. Şi cu aceasta filosofia îşi pierde orice independenţă.

Mai însemnată este însă încercarea pe care o face Külpe de a fundamenta un *realism critic*, care nu este altceva decât o confruntare judicioasă cu conştienţialismul, cu idealismul şi fenomenalismul. Căci ceeace îl preocupă şi aici pe Külpe nu e expunerea unui realism metafizic sau a unui realism empiric radical, ci teoria determinării realului în ştiinţele reale. Külpe caută să dovedească dreptul realismului în domeniul ştiinţelor reale. Şi de aceea, după Külpe, o teorie a cunoaşterii nu poate fi nici „conştieţialistă, nici idealistă şi nici realistă" [1]).

Punctul de vedere empiric al lui Külpe se revelează în faptul că el consideră experienţa ca pe „ultima rădăcină a tuturor obiectelor", ca pe o „rădăcină logico-epistemologică", fără să fie însă o experienţă formată categorial, aşa cum o înţelege Kant. Deşi Külpe accentuiază, că nici ştiinţele reale şi nici cele ideale nu pot rămânea numai la experienţă, ci „ele trebuie să se ridice în diferite direcţii deasupra acesteia". Şi din acest punct de vedere Külpe concepe trei feluri de obiecte: 1) obiectele reale; 2) obiectele ideale, cari se nasc prin abstracţiune, combinare şi modificare din realitatea conştiinţei şi cari devin apoi independente faţă de experienţă, căci lor nu le corespunde decât o existenţă ideală, şi 3) obiectele reale, cari sunt date a posteriori şi rămân mereu în dependenţă de datul real, chiar dacă în existenţa lor acestea nu sunt legate de reprezentarea conştiinţei [2]). E adevărat, Külpe accentuiază, că atât experienţa cât şi gândirea colaborează la realizare, dar el nu admite nici o fundamentare logică-sistematică.

Külpe lasă şi admite întrucâtva atât conştienţialismul cât şi idealismul, dar numai pentru a armoniza aceste două concepţii într'o sinteză mai înaltă. El cercetează în acest scop argumentele conştienţialismului, care nu admite decât realitatea imanentă a conştiinţii, negând existenţa unor obiecte, cari ar fi transcendente realităţii conştiinţii. Desigur, zice Külpe, fenomenologia ca o psihologie descriptivă poate să se mărginească numai la realitatea conştiinţii, dar ştiinţele reale depăşesc această realitate. Mai grea este însă poziţia lui Külpe faţă de idealism şi în special faţă de idealismul obiectiv al şcoalei

1) *Külpe*, Die Realisierung I (Leipzig), p. VII.
2) Vezi, idem, p. 13.

dela Marburg. Külpe admite, în opoziţie cu idealismul obiectiv, că pe lângă obiectele ideale mai există şi altè obiecte reale, şi de aceea nu e permis ca cineva să interpreteze ştiinţele reale într'un sens ideal. Ştiinţele ideale se conduc „în cercetările lor de legile şi obiectele generale ale gândirii", pe când ştiinţele reale depind de experienţă, trebuind să coincidă cu această experienţă[1]). Obiectele reale nu sunt nişte produse ale gândirii, ci ele au o existenţă a lor proprie.

Că Külpe înţelege greşit acel *Erzeugen von Gegenständen*, despre care vorbesc un Natorp sau Cassirer rămâne nediscutat aici. Dar, ceeace trebue să spunem, e că Külpe deosebeşte printr'o prăpastie obiectele reale de cele ideale, accentuând dualismul kantian, în timp ce idealismul logic se fundamentează pe unitatea ştiinţelor şi pe structura logică a obiectelor ştiinţifice. Impotriva lui Külpe se poate uşor dovedi, că între ştiinţele reale şi cele ideale există înrudiri de structură[2]).

Külpe nu se mulţumeşte numai cu afirmarea unei lumi a obiectelor reale, ci el caută să descopere şi temeiurile logice ale acestei lumi. Şi el găseşte că temeiurile arătate de Locke, de Hume, Herbart sau Riehl sunt sau insuficiente sau de neîntrebuinţat. Căci pentru fundamentarea realismului nu sunt suficiente nici temeiurile empirice şi nici cele raţionale, ci numai „temeiurile amestecate", care sunt aşezate pe legătura dintre factorul raţional şi cel empiric. „Nur als ein Produkt von Erfahrung und Denken, von Wirklichkeit und Vernunft wird die Setzung der Aussenwelt, jeder Art von Realität möglich"[3]). Dar, pentru Külpe, chiar şi aceste temeiuri au o valabilitate relativă. Afară de argumentul continuităţii pe care Külpe îl deduce din faptul, că pentru el lumea externă e considerată „als Inbegriff oder Summe von Bedingungen für das in der Wahrnehmung von uns und ihnen Unabhängige oder als Inbegriff der Beziehungen, die in der Wahrnehmung mit selbstständiger Gesetzlichkeit auftreten und der für sie vorausgesetzten primären Beziehungsglieder"[4]). Dacă însă lumea externă nu e decât reprezentarea unui „Inbegriff gesetzlicher Beziehungen", atunci teoria lui Külpe nu se deosebeşte cu nimic de concepţia idealismului obiectiv, Külpe

1) *Külpe*, idem, p. 246.
2) Vezi polemica dintre elevul lui Külpe A. Messer şi Bruno Bauch Kantstudien, Bd. 20, p. 65.
3) *Külpe*, Die Realisierung, II, p. 94.
4) *Kulpe*, idem, p. 139.

a simţit acest lucru şi de aceea el recunoaşte, că argumentul lui n'are valabilitate decât dacă el presupune un realism psihologic. Realismul nu poate fi fundamentat decât pe realismul psihologic [1]). Şi cu aceasta, putem spune, că realismul lui Külpe e un realism psihologic. Existenţa realităţii nu poate fi, după Külpe, nici demonstrată şi nici trăită, ci numai presupusă ipotetic.

Külpe îşi întemeiază realismul lui psihologic pe următoarele trei argumente. Argumentul cauzal, după care lumea interioară nu este decât o cauză a conţinuturilor conştiinţii, argumentul continuităţii, care explică legătura de continuare dintre conţinuturile trecute şi prezente ale conştiinţii şi argumentul substratului, care presupune lumea interioară ca un substrat al raporturilor legale ale conţinuturilor conştiinţii (gesetzlicher Beziehungen der Bewusstseinsinhalte). Aşa dar şi realitatea psihologică în ultima analiză nu este altceva decât *ein Inbegriff gesetzlicher Beziehungen*. Şi la realismul acesta psihologic Külpe obsearvă că el nu vrea să fundamenteze *existenţa* lumii interioare, ci numai „die Setzung einer Innenwelt", căci existenţa acestei lumi rămâne „o veşnică ipoteză" [2]). Ceea ce însemnează că la temeiul realismului külpeian se află o „veşnică ipoteză". Din această cauză, realismul nu poate avea pretenţie la o valabilitate strictă, la o necesitate şi siguranţă deplină", rămânând cu aceasta „înapoia idealului ştiinţii [3]).

Opera lui Külpe trebue privită ca o încercare atotcuprinzătoare, de a lămuri cât mai bine cu putinţă atât argumentele contrare cât şi cele favorabile realismului. Lui Külpe îi revine marele merit de a fi atacat cu toată vigoarea de care acesta era capabil, problema realităţii. Deşi trebue să amintim aici, că în tendinţele realiste ale lui Külpe argumentele realismului sunt cam şubrede şi că realismul lui critic se apropie mult de idealismul logic. Căci, deşi realismul psihologic are trăsături empiriste, totuş Külpe depăşeşte acest empirism, concluziile lui finale devenind un temeiu important pentru confruntarea dintre realism şi idealism.

Realismul critic al lui Külpe a influenţat gândirea contemporană. Aşa de exemplu un psiholog contemporan care aparţine şcoalei lui Külpe este Karl Bühler. Tot ca reprezentant al acestei şcoale mai poate fi socotit şi A. Messer

1) Idem, p. 140,
2) Idem, p. 190.
3) Idem, p. 298.

(născut 1867), apoi Max Weintscher (născut 1862), K. Groos (n. 1861) şi Erich Becher (1882-1929).

Teza realistă neokantiană a mai fost ilustrată şi de Friedrich Paulsen (1846-1908). Paulsen a fost profesor de filosofie la universitatea din Berlin[1]). Punctul de plecare al lui Paulsen îl formează deosebirea kantiană între credinţă şi ştiinţă. Kant zice, în prefaţa celei dintâi ediţii a Criticei raţiunii pure: Ich musste das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu bekommen". Paulsen vede în această deosebire ideea centrală a filosofiei kantiene. Filosofia kantiană, zice Paulsen, „îi dă ştiinţii ceea ce îi aparţine, să cerceteze întreaga lume a fenomenului; ea îi dă de altă parte credinţii aceea ce e dreptul acesteia, interpretarea vieţii şi a lumii din punctul de vedere al valorilor"[2]).

Care e caracteristica deosebirii dintre ştiinţă şi credinţă? Paulsen răspunde cu Kant: ştiinţa domneşte cu ajutorul raţiunii teoretice în imperiul fenomenului, iar credinţa îşi înfige rădăcinile ei adânci în lumea voinţii[3]). „Filosofia lui Kant a înţeles corect fiinţa ştiinţii şi a credinţii. Ea se află în raporturi bune cu cele două puteri mari ale lumii spirituale, cu credinţa şi cu ştiinţa, mijlocind între acestea o pace durabilă. Ea a deslegat problema centrală a filosofiei moderne pe care o constituia antagonismul dintre religie şi ştiinţă"[4]).

Aceste idei desvoltate în monografia lui Paulsen despre Kant formează fundamentul „Introducerii în filosofie". In această lucrare Paulsen îşi propune să mijlocească pacea între religie şi ştiinţă, căci acesta este scopul suprem al filosofiei. Şi în vederea acestui scop trebue să se facă mai întâi o deosebire de granițe. Ştiinţa e, după Paulsen, o funcţiune a cunoaşterii desinteresate. Inteligenţa, organul principal al ştiinţii, e „un aparat de înregistrare indiferent faţă de valori sau nevalori". Omul e, însă, mai mult decât un aparat de înregistrare al realităţii, căci pe acesta nu-l interesează numai realul, cât mai ales sensul realului. Recunoaşterea acestei deosebiri e condiţia fundamentală a armoniei dintre ştiinţă şi religie.

Dar Paulsen nu se mulţumeşte numai cu această deo-

---

1) Lucrările mai principale ale lui Paulsen sunt următoarele: System der Ethik, 1888; Einleitung in die Philosophie, 1892; Immanuel Kant, 1898.
2) *Paulsen*, Immanuel Kant, 5. Aufl. p. 6.
3) Idem, p. 362.
4) Idem, p. 410.

sebire, ci el mai intercalează între acestea şi metafizica. Paulsen e un metafizician subtil. In frumoasa lui monografie asupra lui Kant, Paulsen încearcă să dovedească, că înţeleptul dela Königsberg a fost nu un năruitor al metafizicei, ci un reprezentant ilustru al acesteia[1]). Noi nu stăruim aici, dacă Paulsen are dreptate sau nu, dar ţinem numai să accentuăm, că metafizica acestui cugetător este un *monism paralelist de culoare kantiană.* Concepţia filosofică a lui Paulsen e monistă din motivul că ea reduce diversitatea şi multiplicitatea fenomenelor la un singur principiu. Şi mai e un monism paralelist pentrucă Paulsen acceptă paralelismul psiho-fizic. Căci pentru Paulsen fenomenele fizice nu sunt niciodată efectul unor cauze psihice, iar fenomenele fizice nu pot fi efectul unor cauze fizice corporale. Intre fenomenele fizice şi cele psihice e un paralelism, după care fiecărui fenomen sufletesc îi corespunde un fenomen corporal şi fiecărui fenomen corporal îi corespunde un fenomen psihic.

Consecinţele acestei teorii îl duc pe Paulsen la credinta că întregul univers e însufleţit. Insufleţirea aceasta se întinde până unde se întinde şi materia. Spinoza avea dreptate, toate lucrurile sunt însufleţite; *omnia quamvis diversis gradibus animata.* Paulsen vorbeşte despre o viaţă cosmică, care însufleţeşte totul. „Vechea idee a unui suflet al lumii este concluzia naturală a acestei concepţii: orice sistem corporal purtător sau corp al unei vieţi interioare, sistemul lumii corp sau apariţia lui Dumnezeu"[2]).

Kant arătase în a lui teorie a cunoaşterii că lumea fizică nu este un „lucru în sine" ci fenomen. Dar acest fenomen nu poate fi o aparenţă (Schein) şi de aceea se pune întrebarea, ce este aceea ce apare simţurilor noastre ca fiind corporal? Răspunsul kantian, că noi nu putem şti acest lucru, nu e suficient, căci noi ştim, că suntem fiinţe sensitive, volitive şi gânditoare. De aici Paulsen deduce că şi lumea externă este însufleţită. Şi el extinde această însufleţire şi la corpuri, cărora le împrumută o viaţă interioară, pentru a ajunge dela această metafizică la o consideraţie epistemologică după care realul adevărat nu e decât sufletescul, pe când corporalul e

1) Incercarea aceasta e reluată de *Heidegger,* vezi: Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn.
2) *Paulsen,* Einleitung, p. 125.

fenomen. Lucrul în sine e, deci, realitatea sufletească, ceea ce însemnează că „das Ding an sich" nu mai e nici idee şi nici „Grenzbegriff", ci o realitate.

Paulsen a desvoltat aceste idei în a sa „Einleitung in die Philosophie" în cap. „Das ontologische Problem". Ontologia, zice Paulsen, se ocupă cu problema fiinţii realităţii. Şi punctele de vedere ale acesteia sunt dualismul şi monismul. Cosmologia caută să răspundă la întrebarea despre legătura dintre real şi totalitatea acestuia. Rezultatele cercetărilor cosmologiei sunt concepţiile numite atomism, teism şi panteism. Paulsen e reprezentantul acesteia din urmă. Ideea ontologică a unui suflet al lumii e complectată de Paulsen cu alte două trăsături, care sunt deduse din ideea cauzalităţii şi a finalităţii. Paulsen combate atomismul şi conchide împreună cu Lotze că elementele realităţii nu sunt tocmai aşa de străine unele de altele, cum crede atomismul, ci din contră acestea sunt membrele unei existenţe unitare, ale unei singure substanţe. „Dacă numim cu Spinoza Intregul, Unul, Dumnezeu, atunci orice schimbare se întâmplă în Dumnezeu, întrucât orice mişcare în fiecare punct al fiinţii sale alcătueşte laolaltă cu toate celelalte o mişcare unitară" [1]).

Ideea de Dumnezeu mai e determinată la Paulsen şi de noţiunea de scop. Fenomenele naturii pot fi lămurite din punct de vedere fizical. Dar acestea nu sunt de fapt decât apariţia unor fenomene interioare, al unei voinţe instinctive universale. Şi, ca nişte apariţii ale unei asemenea voinţe, fenomenele naturii au şi ele proprietatea unei voinţe, adecă năzuinţa spre un scop final. Unităţile de voinţă de o ordine inferioară năzuesc spre ordini superioare, spre o unitate ultimă de voinţă, „aşa că întreaga natură poate fi considerată ca apariţia unei voinţe îndreptată spre un scop ultim unitar". Lucrul în sine devine la Paulsen o voinţă, care constitue fiinţa reală a lumii şi a vieţii. Legile naturii sunt forme generale de apariţii ale voinţii lui Dumnezeu.

Tot ca realişti neokantieni mai pot fi socotiţi şi Erich Adickes [2]) (1866-1928) — care fundamentează o metafizică realistă pe principii epistemologice kantiene — cât şi August Messer.

---

1) *Paulsen*, Einleitung, p. 238.
2) *E. Adickes*, Kant und das Ding an sich.

Idealismul noetic: Rudolf Eucken

Rudolf Eucken s'a născut la 1846 în orăşelul Aurich, care se găseşte în aşa zisa Ostfriesland. Dacă Goethe încearcă să-şi lămurească individualitatea sa sufletească cât şi uriaşa lui personalitate spirituală din aptitudinile şi predispoziţiile sufleteşti şi spirituale ale părinţilor săi, tot asemenea şi Eucken este conştient, că trăsăturile fundamentale ale spiritualităţii lui au fost determinate de ereditate [1]). Bătrânul Eucken n'a putut să influenţeze asupra tânărului său vlăstar, din cauză că, puţin după naşterea acestuia, el se mută la cele veşnice. In schimb mama lui Eucken — care era o femee superioară — a influenţat mult felul de a fi al acestuia. După absolvirea gimnaziului din Aurich, Eucken se înscrie la Universitatea din Göttingen, cu gândul de a se pregăti pentru o ocupaţie academică. In acest timp Eucken se ocupă cu studiul fizicei, al matematicei şi al filologiei, fără să neglijeze însă interesul mare pe care îl avea pentru filosofie şi pentru problemele de natură religioasă. Unul dintre dascălii mari pe cari Eucken i-a ascultat în acest timp, a fost fără îndoială Lotze. Deşi filosofia lui Lotze îi părea lui Eucken că este prea o *Gelehrtenphilosophie* şi că ea are prea puţină legătură cu viaţa, totuşi dela acest profesor Eucken a învăţat să iubească claritatea în gândire. Despre filosofia lui Lotze, Eucken s'a exprimat în felul următor: „Şi eu recunosc dreptul unei filosofii savante, dar filosofia nu trebue să se oprească numai la atât" [2]). Acela care a influenţat în ale filosofiei hotărîtor pe Eucken a fost însă filosoful Teichmüller. Graţie acestuia Eucken se introduce în gândirea şi filosofia lui Aristotel. In anul 1866 Eucken îşi ia titlul de doctor cu teza *Ueber die Sprache des Aristoteles* şi, terminându-şi studiile academice, ajunge profesor gimnazial, mai întâi în oraşul Husum şi apoi în Frankfurt am Mein. Nu trecu mult timp şi Eucken fu chemat să ocupe catedra de filosofie şi pedagogie dela Universitatea din Basel. Eucken rămâne în Basel dela 1871-1874, când fu chemat la universitatea din Jena. Aici, în Jena, în atmosfera şi mediul idilic, în care au filosofat un Fichte, Hegel, Schiller şi Goethe, îşi plăsmueşte şi Eucken operile lui geniale. Graţie lui Eucken Jena devine iarăşi ceeace fusese

1) *R. Eucken*, Lebenserinnerungen, 2 Aufl. 1922.
2) *ibidem*, p. 28.

altădată: centrul filosofic al întregei Europe. Zeci de universități se întrec ca să-l cheme pe acest cugetător profund, ca să onoreze catedra de filosofie. Eucken le refuză însă pe toate și rămâne în Jena lui dragă până în anul 1926, când moare.

Filosofia lui Eucken.

Ceeace caracterizează gândirea lui Eucken este faptul că, concepția filosofică și viața acestui filosof constituiesc o unitate originară. Filosofia ca viziune despre lume este o știință, dar ca o concepție despre viață, ea trebuie să fie trăire. Filosofia vrea să fie știința despre Absolut. De aceea ea are pretenția să fie singura chemată să dea — în imperiul vieții omenești — siguranța adevărurilor eterne. Filosoful este interpretul legăturilor eterne ale vieții și de aceea adevărurile la cari ajunge acesta trebuie să aibă caracterul universalității. Filosofia lui Eucken a îndeplinit această condiție.

Dar Eucken trăiește într'o epocă, când în Germania monismul naturalist haeckelian era o modă care amenința să distrugă tendințele metafizice ale spiritului german. Eucken se ridică vehement împotriva monismului haekelian, pentru a salva năzuința cea mai originară a unui popor care a născut pe Kant, Fichte, Goethe, Hegel și Schopenhauer.

Monismul naturalist amenința să distrugă tot ceeace clădise, din dragoste pentru idee și spirit, geniul înaripat al poporului german. Și de aceea Eucken mobilizează împotriva monismului materialist al lui Haekel toate energiile creatoare ale spiritului german cu gândul mare de a opune acestuia o viziune spirituală despre viață și o arzătoare credință în necesitatea realizării în viață a valorilor eterne.

Credința într'un adevăr supratemporal și veșnic e conținutul esențial al vieții lui Eucken. Trăsătura nemărginirii metafizice și chinul tragic născut din chemările veșniciei spirituale,

1) Operile lui R. Eucken sunt următoarele: Gebrauch der Präpositionen bei Aristoteles; Lebensanschauungen der grossen Denker, 1890. Thomas von Aquino und Kant. 1901; Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit, 1901; Beitrage zur Geschichte der neueren Philosophie, 1906; Geistige Strömungen der Gegenwart, 6 Aufl. 1920; Prolegomena und Epilog einer Philosophie des Geisteslebens, 1885; Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896; Der Wahrheitsgehalt der Religion, 1901; Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, 1907; Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart, 1907; Der Sinn und Wert des Lebens, 1908; Erkennen unb Leben, 1912; Zur Sammlung der Geister, 1913; Mensch und Welt, 1918: Lebenserinnerungen, 1924.

care caracterizează ființa poporului german, și-a găsit în Eucken expresia ei cea mai clasică și cea mai creatoare.

Erosul creator și spiritualitatea originară descoperă în filosofia lui Eucken sensul adânc și valoarea ultimă a lucrului spiritual al acestui filosof. Teoria și practica vieții, gândirea și viața lui Eucken au format un tot indestructibil. Eucken a fost un filosof care și-a trăit înțelepciunea. Pentru Eucken filosofia nu este numai o îndeletnicire a gândirii abstracte, ci ea trebuie să fie mai ales un îndreptar neprețuit în vâltoarea vieții omenești. Filosofia adevărată nu poate să fie numai o fizică a spiritualului, ci ea trebuie să fie o metafizică; ea trebuie să descopere omului lumea veșnică a iraționalului, a spiritului și a adevărului veșnic. Și de aceea concepția monistă haeckeliană, care închidea omului intrarea în împărăția veșnică a spiritului, era pentru Eucken o aberație.

Impasul în care se găsea spiritul german îl neliniștea pe Eucken și l-a determinat să încerce, independent de Aristotel, să-și formeze o viziune proprie despre lume și viață [1]). Și acest lucru nu i-a fost desigur atât de ușor, dar el reușise încă din timpul cât a stat la Basel să-și fixeze liniile principale ale acestei credințe. „Eu am trebuit", zice Eucken, „să pun viața spirituală deasupra naturii, fără însă să-i neg dreptul bun al acesteia; eu înțelegeam această viață etic, în sens mai larg etic și nu intelectualist, căci pentru mine intelectualismul înseamnă o volatilizare a realității [2]), o concepție pe care Eucken și-o câștigase cu ajutorul Sf. Părinți [3]). Eucken recunoștea însemnătatea activității gândirii, dar el căuta „o legătură strânsă cu istoria", pe el îl chinuia și-l preocupa „adâncul întuneric al lumii", fără să găsească însă un punct de sprijin mai solid. Filosofia speculativă de felul celei hegeliene era pentru el „o încordare a posibilităților omenești", care nu-i lămurea însă legătura dintre om și lume. Totuși trebuie să spunem dela început că, concepția despre lume și viață a lui Eucken este o concepție idealistă înrudită cu idealismul german neokantian — în special cu idealismul fichteian. Căci așa cum în sistemul filosofic al lui Fichte activitatea eului are o însemnătate mare, tot asemenea și filosofia euckeniană are un caracter etic activ, căci ea nu vrea să fie numai știință, ci mai ales o viziune idealistă, despre lume și viață. Și de aceea viziunea aceasta

1) *R. Eucken*, Erkennen und Leben, p. 158.
2) *R. Eucken*, Grundlinien, p. 48.
3) *ibidem*, p. 50.

se deosibeşte radical de orice materialism sau naturalism cât şi de orice idealism logic-epistemologic. Cunoaşterea trebue să fie fundamentată în viaţă. Căci cea ce îl chinue pe Eucken este cum trebue să fie întocmită viaţa „pentruca ea să posede un conţinut cât mai bogat, un sens şi o legătură interioară şi cum trebue să fie cunoaşterea, pentruca aceasta să poată da la iveală o valoare cât mai bogată a vieţii".

Motivul principal care a determinat gândirea şi năzuinţele lui Eucken au fost problematicul vieţii moderne şi situaţia tragică în care se găsea nu numai spiritul german, ci spiritualitatea contemporană în genere. De aici şi necesitatea imperioasă despre care vorbeşte Eucken, pentru găsirea unei noui concepţii despre lume şi viaţă. „Noi trebue să purtăm o asemenea risipire şi devalorizare a vieţii ca pe un destin nemilos şi de neînlăturat, sau este posibil, să contribuim la găsirea unei unităţi care să depăşească această desbinare". Eucken năzueşte după o unitate, după profunzime şi după veşnicie în faţa neliniştei, a duplicităţii şi a superficialităţii care caracterizează viaţa omului modern[1]). Este adevărat, zice Eucken, că ordinile vieţii moderne au îmbogăţit existenţa omenească, dar ele au făcut acest lucru „în contul conţinutului ei spiritual şi în dauna vieţii interioare"[2]). Şi urmarea a fost că, cu toată bogăţia culturii, „o criză a vieţi spirituale şi o stare spirituală tot mai insuportabilă se face din ce în ce mai simţită"[3]).

Eucken găseşte că motivul acestei crize este faptul că omul modern îşi vede toate osârdiile lui topindu-se în van, că, cu toată munca şi jertfelnicia lui, el nu poate să-şi dureze o viaţă independentă. Omul ar dori să devină domn şi stăpân peste toate energiile vieţii, şi totuşi el simte că devine din zi în zi tot mai sclav. Bogăţia nesfârşită a creaţiilor culturale nu contribue cu nimic la realizarea unei independenţe a personalităţii, care este pentru Eucken de o însemnătate hotărîtoare. Ba mai mult, cultura deslănţue puteri cari influenţează contrar acestei năzuinţe şi fac ca să se nască întrebarea de adâncuri, dacă viaţa mai poate avea vreun sens oarecare, o valoare care s'o ridice deasupra procesului natural care umple stihiile lumii. Această continuă ameninţare a înfiripării unei vieţi, care deşi împletită cu mii de iţe în procesul natural, să fie totuşi su-

1) *Eucken*, Erkennen und Leben, p. 158.
2) *R. Eucken*, Grundlinien, p. 48.
3) ibidem, p. 50.

perioară acesteia, e cauza cea mai adâncă a crizei care chinue sufletul omului modern.

Şi răspunzătoare de situaţia aşa de tragică a spiritualităţii moderne sunt în primul rând ştiinţele naturii; concepţia naturalistă care făcuse din om o simplă fiinţă naturală, o zală în lanţul existenţei determinate de legile naturii. Naturalismul a născut în sufletul omului convingerea că viaţa n'are nici un sens interior, nici o unitate, că viaţa lui nu este decât scânteia de energie în vâltoarea nemărginitului foc al altor puteri, şi că ea este totul altceva afară de independentă şi superioară. Impotriva acestui naturalism Eucken se ridică cu toată vehemenţa, pentru a arăta „că spiritul omului depăşeşte graniţele existenţii naturale, — înăuntrul căreia nu există nici un întreg fiinţial şi nici un interior independent"[1]) — că omul se opune naturii înţelegând-o dintr'un unghiu ştiinţific; că omul creşte peste natură, spărgând cu puterea spiritului său necesitatea naturală a acesteia. Naturalismul învaţă, că realitatea este singura existenţă posibilă şi că în procesul acestei realităţi se cuprinde şi existenţa omului, aşa că nu mai rămâne nici un loc liber pentru o viaţă spirituală independentă. In faţa acestei concepţii simpliste şi superficiale, Eucken dovedeşte, că gândirea omului poate creia o lume nouă şi o viaţă nouă[2]). Graţie gândirii, omul precizează, faţă de arababura lipsită de orice finalitate a naturii, structuri faptice, raporturi, sisteme şi totalităţi. El se ridică din lumea devenirii temporale într'o lume supratemporală; în lumea adevărului. Şi cu aceasta viaţa omului se eliberează de legăturile colbului şi evoluiază spre o „bei sich selbst befindliche Innerlichkeit". Cum este posibil acest lucru?

Punctul de plecare al lui Eucken este noţiunea de viaţă, în care se deosebesc două sfere: „o sferă inferioară şi alta superioară, o sferă biologică şi alta noologică"[3]); în sfera dintâi viaţa este legată de natură, în cea de pe urmă viaţa este independentă; acolo se naşte o formă de viaţă care se reduce la raporturile dintre elementele singulare, aici o putere totală în stare să producă un imperiu de conţinuturi, aşa se întâlnesc existenţa cu experienţa ei şi lumea faptei căutând să se echi-

1) *Eucken*, Gruudlinien, p. 55.
2) Vezi *Eucken*, Grundlinien şi Die Einheit des Geisteslebens.
3) O sferă în care spiritul duce o viaţă independentă. Eucken numeşte noologică o metodă care se raportă la spirit în a sa viaţă independentă, spre deosebire de metoda psihologică care cercetează modul cum ajunge omul să înţeleagă conţinuturi spirituale.

libreze"[1]. Iar omul câştigă cu totul o altă privire „după cum rămâne o părticică din acea lume a raporturilor, sau că trăeşte lumea faptei ca pe o lume a sa proprie, pentruca să se ridice din starea unui simplu atom la rangul unei fiinţe cosmice"[2]. Dar pentruca să se întâmple acest lucru, este necesar ca toate domeniile vieţei să fie din nou formate, iar filosofiei îi revine misiunea grea să restabilească o legătură cât mai strânsă între om şi univers. Acesta a fost gândul mare al lui Spinoza şi al lui Leibniz, care au găsit că drumul pe care trebue să se facă această legătură nu poate fi decât inteligenţa, raţiunea. Kant a arătat însă, că „despre om nu e nici o posibilitate de depăşire a omenescului, şi că dela fenomen nu ajungem niciodată la un imperiu al obiectelor, dar totodată el credea că, din punct de vedere moral, se poate clădi o lume a libertăţii[3]. Nici lui Kant însă nu i-a reuşit ca să cuprindă în domeniul îngust al moralei întreaga bogăţie spirituală, aşa că deosebirea dintre raţiunea teoretică şi cea practică a sdruncinat unitatea realităţii[4]. Aşa s'a născut în realitate o prăpastie de netrecut şi toate încercările uriaşe făcute de Fichte, Schelling şi Hegel de a umplea această prăpastie au fost sterile, pentrucă, zice Eucken, aceştia au supraestimat puterile omului, tratând viaţa omenească ca având aceiaş valoare spirituală ca şi viaţa Absolutului"[5]. Iar urmarea acestei suprapreţuiri a spiritului omenesc a fost complecta deslegare a omului de lume", „omul devenindu-şi sie-şi mult prea mic ca să mai poarte în sine un raport cu lumea şi o mişcare cosmică"[6].

De aceea Eucken examinează atât naturalismul cât şi intelectualismul, supunându-le pe acestea unei critici nemiloase[7]. Căci, după Eucken, amândouă concepţiile acestea neagă valoarea proprie şi originară a vieţii sufleteşti interioare[8]. Monismul naturalist greşea susţinând că ceea ce natura produce în trăirea spiritului, şi-ar avea obârşia în puterile ei proprii. Iar intelectualismul greşea identificând conţinutul gândirii cu conţinutul spiritului absolut. Intelectualismul considera opera-

1) *Eucken*, Lebenserinnerungen, pag. 70.
2) *idem*, p. 70.
3) *idem*, p. 71.
4) *ibidem*, p. 71.
5) *idem*.
6) *idem*, p. 72.
7) Vezi Die Einheit des Geisteslebens.
8) *Eucken*, Lebenserinnerungen, p. 74.

țiile gândirii nu numai ca pe niște forme ale realității, ci ca pe miezul acesteia [1]).

Pentru Eucken — în opoziție cu Hegel bunăoară — „istoria vieții omenești nu este un imperiu al rațiunii, ci ea apare mai degrabă ca un amestec de rațiune și nonsens; ca un copil al rațiunii și al întunecatei necesități" [2]). Omenirea s'a comportat față de această problemă foarte diferit în decursul istoriei. Creștinismul antic urma ideea că binele este neputincios față de puterile vrășmașe din lume. Timpurile noui au ajuns la credința „că lumea este o evoluție proprie a spiritului absolut" [3]). Iar noi, copiii prezentului, ne aflăm în fața următoarei dileme: ori năzuim spre ceva imposibil, întrucât noi ne încredem numai în puterile noastre, sau trebue să recunoaștem domnia unei puteri superioare, a unei voințe creatoare universale, „căci numai purtați și ridicați la o asemenea putere, putem să pornim lupta ca soldați ai lui Dumnezeu împotriva întunerecului și a răului" [4]). Numai ridicați pe piscurile înalte ale unei vieți spirituale superioare, putem să descoperim realitatea și să ne convingem „că lumea noastră cu micimile ei este departe de a forma întregul realității" [5]). „Noi trăim într'o lume a luptei și a faptei și deci nu într'o lume desăvârșită și de aceea noi trebue să luăm parte la o spiritualitate, care să fie o treaptă a creației libere" [6]), formându-ne o viață personală superioară pe un plan spiritual propriu. Este posibil acest lucru?

O experiență de toate zilele ne dă dreptul să nădăjduim aceasta. Căci noi niciodată nu ne oprim, fie în activitatea noastră științifică, fie în cea artistică sau practică, numai în domeniul relativităților procesului natural al vieței, ci noi ne ridicăm într'o sferă a vieții care nu-și mai are obârșia în acest proces. Arta, de exemplu, nu este numai o sublimare a vieții naturale. In orice operă adevărată de artă se găsește ceva care este independent de natură. Realitatea acestui ceva se descoperă în tragicul care umple de cele mai multe ori viața artistului, căci artistul năzuește să realizeze în lumea dată ceva, care nu este din lumea aceasta. Trăsătura fundamentală a oricărui lucru spiritual e faptul că deși acest lucru se întâmplă în natură, el depășește

1) *idem*, p. 75.
2) *idem*, p. 105.
3) *Eucken*, face aluzie la idealismul speculativ.
4) *Eucken*, Lebenserinnerungen, p. 105.
5) *idem*.
6) *idem*, p. 106.

totuş natura. Şi cu aceasta Eucken ajunge la concluzia, că în orice activitate există „ceva" care este independent de procesul natural al vieţii; ceeace înseamnă că viaţa spirituală se ridică deasupra naturii, ajungând într'o stare pe care Eucken o numeşte „*Beisichselbstsein*".

Dar în năzuinţa omului după o viaţă spirituală se naşte o adâncă îndoială. Este adevărat că omul se ridică deasupra naturii, dar puterile colbului îl ţin încă prizonierul lor. Două lumi stau acum faţă în faţă în individ: natura şi viaţa lui spirituală subiectivă, iar năzuinţa omului de a se ridica deasupra naturii se pare că este o simplă iluzie, pentrucă viaţa spirituală subiectivă a omului rămâne totuşi legată de natură. Şi acest iluzionism nu poate fi înlăturat decât atunci când, zice Eucken, noi vom avea conştiinţa că „există o realitate viabilă şi creatoare care poartă şi produce din sine ceea ce se dovedeşte ca fiind spiritual". Sau, cu alte cuvinte, dacă viaţa spirituală are un sens, atunci ea nu poate să fie un produs subiectiv, ci ea trebue să aibă o valoare obiectivă. „Evoluţia vieţii supranaturale nu trebue să fie un produs al situaţiei noastre, o chestiune privată a omenirii, ci ca deschiderea, dovedirea şi activitatea unei realităţi, fundamentată mai adânc şi care se găseşte la sine: o realitate care nu-şi are obârşia în puterile omeneşti, ci în mişcarea interioară a Universului"[1]). Viaţa spirituală nu este numai un ingredient al omului faţă de natură şi nici un produs nenatural al gândirii sau o formă a creaţiei omeneşti, ci ea cuprinde esenţa metafizică şi adevărată a realităţii însăşi. Noi trebue să recunoaştem „în viaţa spirituală o viaţă superioară omului, viaţă care se revelează şi-l înalţă pe om"[2]). Şi această viaţă nu este fundamentată psihologic subiectiv, ci metafizic obiectiv, în această viaţă abia ni se revelează sensul adânc al lumii ca un întreg cu care şi noi ne aflăm într'un raport necesar. Caracteristica vieţii spirituale este „mişcarea în spre întreg", „conducerea vieţii dinspre întreg"[3]). Viaţa spirituală trebue să formeze o viaţă în totalitate, care să fie dincolo de indivizii singulari.

Insă cu toate acestea nici cu noţiunea unei „*Bei-sich selbst-Sein der Wirklichkeit und eines Wirkens des Ganzen durch alle Mannigfaltigkeit*" nu s'a ajuns la rezultate mai apreciabile, noţiunea trebuind să devină mai întâi un motiv al

1) *Eucken*, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhal t, p. 25.
2) *Eucken*, Grundlinien, (2 Aufl.), p, 71.
3) *idem*, p. 72.

faptei spirituale pentru a influenţa asupra vieţii. Activitatea proprie în viaţa şi în creaţia spirituală trebue să se dovedească ca „*Volltätigkeit*"[1]). Şi aceasta este o concepţie în care realitatea nu este „ceva mort şi ceva-dat", ci „ceva viabil, ceva care se găseşte la sine însuşi, ceva purtat de o activitate neîncetată"[2]). Viaţa spirituală reprezintă „o lume a faptei" şi ca atare ea este o nouă treaptă a Universului cu un caracter cosmic.

O altă caracteristică a vieţii spirituale mai este şi aceea că ea este mişcarea, şi deci viaţa şi ca atare ea nu se desfăşoară pe un singur plan, ci pe trei planuri deosebite pe care ea le parcurge în evoluţia sa[3]). Cel dintâiu plan sau treaptă a acestei evoluţii este formarea lumii (Weltbildung). Aceasta este treapta pe care spiritul reuşeşte să se elibereze de omenesc şi să devină, ca viaţă, într'o strânsă legătură cu ştiinţa şi morala. Pe a doua treaptă apare tendinţa de a uni într'o comunitate latura interioară şi cea exterioară a vieţii şi de a încerca puterea spiritului prin spiritualizarea sensualului. Viaţa devine acum creatoare. Este treapta numită de Eucken „*Werkbildung*", un plan pe care se revelează puterea formativă şi creatoare a spiritului. Cele două laturi ale vieţii se unesc aici printr'o creaţie comună, prin formarea şi fixarea unei opere. Insă opera în care se exprimă viaţa spirituală, fixează viaţa în anumite şabloane, aşa că ea se poate deslega cu totul de om, ba chiar să-l şi copleşească pe acesta. Şi de aceea această treaptă trebue depăşită. Opera trebue să se transforme într'o evoluţie liberă a unui Eu (Selbst) spiritual. Eul universal al spiritului (das universale Selbst des Geistes) trebue câştigat prin puterea concentrării, căci concentrarea duce la interiorizare. Şi aceasta se întâmplă, după Eucken, pe treapta cultivării sau a formării proprii (Selbstbildung).

Din cele spuse mai sus se poate vedea, că viaţa spirituală se desvoltă în libertate. Fapta liberă deosibeşte viaţa spirituală „de orice evoluţie naturală, de orice produs al unei existenţe date". „Viaţa cosmică a spiritului, spre deosebire de instinctul natural al vieţii, se înrădăcinează în fapta liberă, căci numai în fapta liberă viaţa poate deveni mişcare întrucât toate puterile colaborează la operă şi însfârşit numai în fapta liberă Eul poate fi câştigat graţie activităţii creatoare. Fapta

1) *idem*, p. 81.
2) *idem*, p. 75.
3) *Eucken*, Lebenserinnerungen, p. 106.

liberă este în toate acestea o faptă etică, întrucât din libertate răsare întotdeauna o lege care normează activitatea"[1]).

Viaţa omenească este, după Eucken, o viaţă care trebue să poarte semnul luptei. Aceasta nu este însă o luptă pentru viaţă, căci „simpla năzuinţă după viaţă nu poate să umple viaţa", ci ea trebue să depăşească graniţele vieţii şi să ajungă la un imperiu al conţinuturilor, sau cu alte cuvinte să transforme individualitatea naturală într'o personalitate plină de conţinuturi spirituale[2]). Omul trebue să se dăruiască neprecupeţit unei vieţi morale. Dar orice viaţă etică se fundamentează pe o continuă victorie asupra naturii. Căci viaţa spirituală nu este nicidată ceva gata, ci ea este, într'un sens veritabil kantian, „o veşnică problemă". Noi trebue să devenim, zice Eucken, fiinţe spirituale, purtătorii unei vieţi care să se împărtăşească din mirul veşniciei şi ni se pare că acest lucru atârnă numai de puterile noastre, numai de hotărîrea noastră. Dar cu toate opintirile noastre noi rămânem totuşi şi fiinţe spirituale şi năzuinţe naturale, piedici exterioare ameninţă viaţa etică spirituală cu nimicirea. De aceea, pentruca viaţa cu valorile ei să nu devină o simplă iluzie, este necesar ca omul să se pătrundă de convingerea, că viaţa spirituală nu este numai o preocupare omenească, ci are o însemnătate cosmică, în sensul că o realitate divină se coboară în viaţa noastră sufletească. Natural, omul nu primeşte această realitate într'un mod pasiv. Viaţa lui spirituală îşi câştigă acea ce Eucken numea mai sus „Beisichselbstein" numai printr'o faptă liberă. Căci deşi viaţa spirituală ridică mereu pretenţia asupra noastră, totuşi ea nu este produsul nostru, ci noi numai colaborăm prin ea la evoluţia unei „vieţi personale universale" — eines kosmischen Selbst — care se odihneşte atât în minunăţia unei sfere supralumeşti cât şi în procesul spiritual care se întâmplă înăuntrul acestui veac. Viaţa originară dumnezeească cu puterea ei supratemporală intervine ori de câte ori omul se află într'un impas greu. Desigur că, după Eucken, şi piedicile pe care le întâmpină viaţa spirituală a omului îşi are obârşia tot în Dumnezeu. Natura cu înlănţuirile oarbe ale elementelor ei este, zice Eucken — aşa cum susţineau şi Böhme şi Schelling — „der dunkle Grund im Gott", pe care omul are menirea să-l

1) *Eucken,* Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 3 Aufl., p. 50.
2) *Eucken* se apropie aici de Rickert, care deasemenea zice: „Cine numai trăeşte, trăeşte fără sens". *Rickert,* Die Philosophie des Lebens, Tübingen. 1922.

transfigureze în lumină[1]). Un fapt care nu poate fi clarificat teoretic, ci numai trăit în vâltoarea vieţii, căci noi simţim că avem datoria să combatem aceea ce este contrar divinului şi să căutăm să realizăm, fără să precupeţim nici-o jertfelnicie, aceea ce este dumnezeesc. Tăria interioară necesară în această luptă năprasnică, prin care noi căutăm să ne ridicăm din lumea temporalului în imperiul supratemporalului şi a veşniciei, îşi are obârşia în religia care este purtătorul şi isvorul originar al tuturor valorilor obiective. Metafizica lui Eucken îşi ajunge apogeul în a sa filosofie a religiei.

Dela această fundamentare etică şi metafizică a idealismului său Eucken ajunge uşor la religie. Religia este pentru Eucken o parte necesară a vieţii spirituale, ba şi mai mult, fără religie nu este posibilă nici o năzuinţă spre spiritualitate[2]). Religia este fundamentată „pe prezenţa vieţii dumnezeieşti în om"[3]). De aceea recunoaşterea divinului trebue să ducă la fapte energice, ceeace înseamnă că Eucken pretinde activitate în domeniul religios şi nu contemplaţie. Dumnezeirea nu se află străină faţă de om; omenescul şi Divinul nu sunt în contrazicere, ci evoluţia unuia este totodată întărirea celuilalt. Viaţa absolută a Divinului nu este transcendentă, ci ea este imanentă atât omului cât şi lumii. „Viaţa aceasta trebue să fie superioară şi totuş activă înlăuntrul lumii"[4]). Şi cu aceasta Eucken încearcă să unească noţiunile imanent şi transcendent în aşa fel, încât să poată împăca contrazicerile adânci cari chinuesc spiritul omului.

Viaţa este brăzdată de o mulţime de antinomii ca: lume naturală şi lume supranaturală, timp şi veşnicie, subiect şi obiect, materie şi formă, gândire şi existenţă, libertate şi necesitate, activitate şi fericire. Şi religia este născută din năzuinţa omului de a depăşi aceste antinomii. Căci numai ideea unui Dumnezeu în care să se topească toate aceste antinomii ale vieţii, poate satisface năzuinţa religioasă a omului. Orice alte încercări de a aşeza credinţa religioasă pe alte temeiuri decât acesta sunt insuficiente.

Ideea mare care predomină filosofia religioasă euckeniană

1) *Eucken*, Lebenserinnerungen. p. 107. „Fără influenţa continuă a unui adevăr absolut şi supra-temporar în mijlocul a tot ceeace e trecător, nu ar exista nici o mişcare totală, ba nici chiar o năzuinţă spre adevăr şi realitate". Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 3 Aufl. p. 51

2) *Eucken*, Der Wahrheitsgehalt der Religion, 3 Aufl. p. 195.

3) *idem*, p. 143.

4) *idem*, p. 154.

este tocmai ideea armonizării acestor antinomii. Desigur, asemenea încercări s'au mai făcut şi înainte de Eucken. E deajuns, credem, să amintim de încercarea kantiană[1]), care a dat însă greş, din cauză că era prea intelectualistă. Aşa de exemplu Dumnezeu nu era pentru Kant decât un simplu postulat, sau cel mult un domnitor şi un legiuitor moral al lumii, o idee care nu reuşeşte să armonizeze nicidecum antinomiile de mai sus. De aceea Eucken combate intelectualismul, căutând să depăşească contrazicerile vieţii „von dem Lebenssystem der Personalwelt". In om e sădită năzuinţa şi dorul după o viaţă mai înaltă. Căci numai graţie faptului că supranatura influenţează în natură şi în viaţa omului, omul poate să ajungă la conştiinţa tragicului mărginirii lui[2]). Numai pentrucă în om este sădită năzuinţa spre o viaţă fiinţială, omul tinde să-şi trăiască viaţa în spirit. Şi în clipa în care omul trăeşte o asemenea viaţă, el devine o fiinţă cosmică, iar contrazicerile vieţii dispar cu totul. Lume şi supralume nu mai sunt contraziceri de neîmpăcat: supranaturalul activează în lume, iar omul devine o fiinţă cosmică. „Se poate lămuri cum este posibil, ca prin schimbare morală insul să fie înălţat şi totuşi îngenunchiat; îngenunchiat, pentrucă el nu înseamnează nimic pentru sine şi înălţat, pentrucă el ia parte la lumea personală a unei fiinţe ideale, care îl leagă cu temeiuri şi valori ultime, pentruca el să-şi impropriez, cu ajutorul activităţii libere, viaţa cosmică"[3]). Năzuinţa insului după o viaţă spirituală n'ar fi decât o simplă amăgire, dacă omul n'ar putea realiza o legătură nemijlocită cu valorile veşnice ale spiritului, aşa cum acestea se revelează în religie. Religia este aceea care dă insului garanţia că valorile lumii spirituale şi pretenţiile spiritului nu sunt iluzii.

Religia leagă spiritul cu Universul, ea adânceşte şi prelungeşte viaţa spirituală spre o viaţă universală proprie. De aceea, zice Eucken, religia este în acest sens o *religie universală* şi ca atare ea este o nouă treaptă a realităţii, pe care se descopere viaţa spirituală cosmică. Dar, tocmai în clipa în care spiritul omului ia contact cu Nemărginitul, cu Veşnicul opoziţia naturii se intensifică şi mai mult. Natura devine pentru Eucken principiul răului. Căci Eucken este departe de a

1) Vezi *Kant*, Kritik der reinen Vernunft (ed. Kerbach) pag. 354 Kritik d. p. Vernunft, p. 136; Kritik der Urteilskraft, p. 212.
2) Vezi *Eucken*, Die Einheit des Geisteslebens, p. 166.
3) *Idem*, p. 382.

nega însemnătatea răului ca o piedică reală, care trebue depăşită prin luptă. Viziunea despre lume şi viaţă a lui Eucken nu este un monism optimist, ci un dualism metafizic, care afirmă tragicul vieţii şi care nu poate fi depăşit decât printr'o necurmată luptă şi faptă spirituală. Şi dualismul dintre natură şi spirit devine tocmai pe treapta religiei universale şi mai strident. Religia universală are de-a face cu realitatea vieţii spirituale, întrucât aceasta se desvoltă în creaţii culturale şi în luptă cu natura. Şi urmarea acestei evoluţii nu este un câştig prea mare, căci viaţa spirituală nu ajunge la o unitate desăvârşită cu sine însuşi. Domeniile diferite ale ştiinţei şi ale culturii sunt departe de a forma un întreg armonic; legile ştiinţei şi ale cunoaşterii n'au nici o legătură între ele şi sunt în contrazicere cu legile morale, tirania intelectualismului influenţeze distrugător asupra artei; arta nici nu se sinchiseşte de legile morale, iar viaţa în comunitate se conduce după necesităţi contrare eticei. O îndoială chinuitoare îşi face loc în filosofia euckeniană, căci Eucken nu numai că se îndoeşte de unitatea vieţii spirituale pe treapta religiei universale, dar face din această religie un motiv hotărîtor al contrazicerii dintre spirit şi natură [1]). Şi sentimentului înspăimântătorului şi neliniştitorului adânc al acestei contraziceri şi al tragicului luptei în care spiritul nu este sigur de victorie, a împins filosofia religioasă a lui Eucken la ideea unei *religii caracteristice.*

Intrebarea care se pune acum pentru Eucken este dacă se poate găsi o eşire din acest impas. O eşire este după Eucken tot aşa de condamnabilă ca şi o neglijare a piedicilor cari se opun vieţii spirituale, deşi, zice Eucken, în lume se află mai multă raţiune care îndeamnă la neglijarea vieţii spirituale decât la afirmarea acesteia. Cum putem ieşi din această dilemă? Eucken răspunde: „numai având credinţa că viaţa spirituală supraumană nu s'a istovit, că şi Divinul influenţează pozitiv înăuntrul vieţii omeneşti" [2]). Singura nădejde salvatoare este siguranţa că omul nu se află singur în această lume, ci că Veşnicul se dărueşte pe sine ca neprecupeţit ajutor omului. In năprasnica luptă pentru agonisirea spiritualului noi putem avea siguranţa, că avem pe Dumnezeu pe partea noastră. „Cum ar fi putut mizeria omenească să mişte pe Dumnezeu şi cum s'ar fi putut Acesta lega într'o comunitate cu noi,

1) *Eucken,* Der Wahrheitsgehalt der Religion, p. 249.
2) *Idem,* p. 263.

dacă El n'ar fi părăsit înălţimea supranaturală şi să ia trăsăturile omeneşti?"[1]). Şi graţie revelaţiei ideea de Dumnezeu căpătă la Eucken un sens nou: ea devine ideea unui Dumnezeu „personal şi viabil care se află nemijlocit în sufletul omului" şi care convine cu Eul omului direct şi nemijlocit[2]). Faptul că omul trăeşte prezenţa unei lumi supratemporale, formează presupunerea fundamentală a acelei forme noui de religie pe care Eucken o numeşte *„religia caracteristică"*. Religia universală prezintă pe Dumnezeu din unghiul de vedere al lumii, religia caracteristică prezintă lumea din punctul de vedere al lui Dumnezeu. Faptul cel mai adânc al oricărei religii este comunitatea intimă şi întâlnirea nemijlocită a omului cu Dumnezeu. Religia caracteristică devine astfel justificarea, adeverirea şi împlinirea religiei universale. Religia universală nu dovedeşte încă raportul nemijlocit cu Absolutul, abia religia caracteristică este aceea care învaţă „dass sich in unserer Seele reines Beisichselbstsein des Geiştslebens als Mitteilung absoluten Innenlebens erschiesse" şi pretinde „că omul să recunoască această viaţă ca pe fiinţa lui adevărată" pentruca să poată depăşi contrazicerile vieţii"[3]).

In religie se reveleazä natura luptătoare a vieţii spirituale. Graţie religiei omul simte micimea şi antinomiile vieţii, ceeace ne îndeamnă la depăşirea naturalismului, silindu-ne să recunoaştem un temeiu metafizic originar cu care şi noi suntem legaţi. Religia descopere „în existenţa noastră o prăpastie, o discontinuitate care face imposibilă înţelegerea acesteia ca o ţesătură continuă şi să descompună întregul conţinut al experienţei în simboluri raţionale"[4]). Religia trezeşte spiritul mereu la noui năzuinţe, pentru a se putea realiza o viaţă spirituală nouă care să depăşească toate contrazicerile.

Poziţia lui Eucken faţă de creştinism.

Religia caracteristică este reprezentată în istorie prin religiile istorice. De aceea religiile istorice sunt nişte porţi spre certitudinea că Dumnezeu îi este accesibil omului, nu numai întrucât acesta este un principiu purtător al evoluţiei lumii, ci chiar şi în fiinţa Lui cea mai adâncă. Şi dintre toate aceste

1) *Idem*, p. 269.
2) *Idem*
3) *Eucken*, Der Wahrheitsgehalt der Religion, 3 Aufl. p. 291.
4) *Idem*, p. 348.

religii cea mai înaltă este creştinismul. Eucken îi atribue creştinismului o putere spirituală formidabilă, aşa cum n'a mai avut nici o altă putere în istoria lumii. Şi de aceea Eucken s'a şi străduit mult ca să unească substanţa creştinismului cu sistemul lui noetic. Filosofia religioasă euckeniană culminează în afirmaţia, că între concepţia creştină despre Dumnezeu şi cea idealistă nu este nici o deosebire. De dovedirea acestei identităţi depinde la Eucken totul, căci eşuarea acestei încercări ar avea drept urmare desfacerea concepţiei religioase euckeniene în două părţi fără de nici-o legătură între ele, o teorie a religiei universale şi alta a religiei caracteristice. Eucken ştie acest lucru şi de aceea el caută ca, cu ajutorul noţiunei „viaţa spirituală", să fundamenteze unitatea acestor două teorii. Dar viaţa spirituală în sens general nu este suficientă ca să asigure independenţa spiritualităţii. Pentru aceasta este necesar ca viaţa spirituală să nu fie precizată numai în funcţiunea ei generală, ci şi ca o mărime „bei sich selbst befindliche". Şi aceasta este rostul religiilor istorice, ca să facă posibilă comunitatea personală cu viaţa spirituală absolută. Căci numai în raportul personal dintre om şi Dumnezeu poate fi găsită siguranţa acelui „Beisichselbst". Dar o comunitate adevărată între om şi Dumnezeu presupune că şi Dumnezeu este o persoană. Eucken neagă însă acest lucru şi recomandă că expresia personalitate să fie ţinută departe de viaţa lui Dumnezeu[1]). Aceasta din motivul că ceeace se afirmă despre viaţa spirituală pe planul religiei universale se neagă pe planul religiei caracteristice, un fapt care face imposibilă unitatea dintre viaţa spirituală pe plan universal şi aceea de pe planul caracteristic. Şi aceasta din cauză că viaţa spirituală pe planul universal îşi are obârşia în idealismul speculativ, iar ceea ce se înţelege pe planul religiei caracteristice sub viaţa spirituală îşi are rădăcinile înfipte în doctrina creştină despre un Dumnezeu ca fiinţă personală. Eucken a avut nefericita inspiraţie să încerce sinteza alor două doctrine diametral opuse prin diformarea uneia în favoarea celeilalte, căci Eucken a diformat creştinismul pentru a-l potrivi idealismului.

Că filosofia religioasă a lui Eucken se află aşezată pe temeiuri idealiste, se mai poate vedea şi din propunerea pe care el o face, de a se revizui creştinismul. Aici se vede mai lămurit că religia universală hotărăşte ceeace trebue să cu-

1) *Eucken*, Der Wahrheitsgehalt der Religion, p. 148.

prindă religia caracteristică. Şi revizuirea aceasta priveşte mai întâi cristologia creştină. Eucken găseşte că în dogma întrupării se cuprinde o contrazicere. Desigur, zice Eucken, întâlnirea omului cu Dumnezeu este punctul central al oricărei religii, dar un om care este totodată şi Dumnezeu şi adevăr şi care, ca Dumnezeu, este în posesiunea adevărului absolut şi, deci, care îşi trăeşte existenţa din această superioritate, nu poate cunoaşte grija născută din nesiguranţa existenţei şi nici tragicul luptei şi al desnădejdii care face greul şi realitatea existenţii omeneşti. Unitatea dintre omenesc şi Divin este necesară, căci ea este fundamentul întregei spiritualităţi omeneşti; ea singură poate întemeia o realitate supralumească prin revederea adâncurilor supranaturale ale vieţii. Dar, o asemenea unire nu poate fi mărginită „la un singur punct"[1]) care se numeşte Isus, ci această unire trebue să pătrundă, să înalţe şi să susţină întreaga istorie". Revelaţia supranaturalului trebue privită „als eine Weltumspanende und fortlaufende Tat, die sich an jeder Stelle unamittelbar zu erweisen vermag"[2]). Personalităţii lui Hristos nu i-se cuvine deci o demnitate divină, căci „sâmburele religiei îl formează adevărurile vesnice"[3]). Şi de aceea fapta lui Dumnezeu nu trebue interpretată ca fiind unică şi personală, ci revelaţia lui Dumnezeu este miezul metafizic al întregei realităţi. Părerea lui Eucken este că religia creştină trebue desbrăcată de orice antropomorfism, pentru ca să rămână numai aceea ce este originar în orice religie: realitatea ei proprie, viaţa ei proprie „wie es von einem Ganzen heu auf einzelnem Gebiete umfasst und durchdringt"[4]).

Critica pe care Eucken o face creştinismului se sprijină pe gândirea iluminismului sec. al 18-lea şi pe aceea a idealismului sec. al 19-lea pentru care adevărurile istorice întâmplătoare nu pot fi socotite ca temeiu al adevărurilor raţionale şi că ideea nu se poate realiza absolut într'un singur exemplar al istoriei. E o critică pe care o mai întâlnim la Lessing, Hegel sau Strauss. Eucken nu îndrăsneşte să accepte în întregime creştinismul, dar nici să rămână numai pe temeiuri idealiste. Şi poate tocmai acesta a fost motivul care a făcut ca filosofia lui Eucken să influenţeze atât de mult asupra unui

1) *Idem*, p. 394.
2) *Idem*.
3) *Idem*, p. 399.
4) *Idem*, p. 409.

timp care n umai credea în puterea mântuitoare a idealismului, dar căruia îi lipsea şi tăria unei hotărîri radicale.

Totuş filosofia lui Eucken, cu patosul ei idealist-activist, are o însemnătate pozitivă, căci ea poate contribui la depăşirea crizei în care se găseşte omul modern. Punctul central al viziunii lui despre lume şi viaţă îl constitue fapta spirituală. Eucken n'a fost preocupat să influenţeze asupra gândirii, ci asupra vieţii şi de aceea operele lui nu poartă trăsăturile unui gânditor ştiinţific şi rece, ci ale unui perfect îndrăgostit de înţelepciunea vieţii. In această privinţă Eucken poate fi asemănat cu Fichte.

Deşi Eucken a avut o înrâurire oarecare asupra unor gânditori contemporani, totuşi el n'a întemeiat o şcoală filosofică. Aşa de exemplu influenţat mult de gândirea euckeniană — cât şi de cea diltheyană — a fost Ernst Troeltsch (1865-1923)[1]). Ca elev adevărat al lui Eucken nu trece însă decât Max Scheler (1874-1928). Dar acela care a valorificat metafizica idealistă euckeniană în domeniul pedagogic a fost Gerhard Budde (născut 1865). Acesta încearcă să fundamenteze o pedagogie „noologică" care să reprezinte o pedagogie metafizică a personalităţii"[2]). Budde găseşte că pedagogia socială a lui Natorp este prea intelectualistă şi înţelege pe om prea unilateral ca membru al unei comunităţi. Iar pedagogia individuală concepe pe om prea naturalist. Omul este însă, după Budde, mai întâi o fiinţă cosmică, o fiinţă care ia parte la o viaţă spirituală supranaturală şi numai după aceea el este şi o fiinţă naturală, individuală şi socială. De aceea în educaţie locul de frunte îl au pretenţiile spirituale. Menirea omului este ca prin faptă şi libertate, zice Budde, să devină o personalitate spirituală, un purtător al vieţii spirituale. Personalitatea îşi are obârşia în viaţa spirituală. Şi de aceea scopul educaţiei trebue să fie trezirea vieţii spirituale în individ, pentruca acesta să devină o personalitate.

O concepţie filosofică asemănătoare celei euckeniene reprezintă şi Max Wundt[3]).

1) Dăm aici lucrările mai însemnate ale lui *E. Troeltsch:* Gesammelte Schriften, 1919. De mare însemnătate sunt vol III: Der Historismus und seine Probleme, 1922; Bd. IV: Gesamtaufsätze zur Geistesgeschichte und seine Überwindung, 1924.

2) Vezi *G. Budde*, Noologische Pädagogik, 1914; Individualpädagogik und Sozialpädagogik, 1914.

3) Vezi *Max Wundt*, Vom Geist unserer Zeit.

NOUI INCERCĂRI CONSTRUCTIVE.

Hermann Lotze

Rudolf Hermann Lotze s'a născut în Bautzen (Saxonia), la 21 Mai 1817. Absolvind gimnaziul din Zittau, unde de timpuriu se stabilise cu părinții săi, veni în 1834 la Leipzig, spre a studia medicina. Fizica o urmează cu Fechner, fiziologia cu E. H. Weber. Dintre filosofi audie numai pe Ch. Weisse, care-l introduce în filosofia lui Spinoza și Leibniz precum și în filosofia idealistă postkantiană, în deosebi în cea hegeliană, Weisse însuși fiind un adept al filosofiei lui Hegel.

In 1838, obține un dublu doctorat în filosofie și medicină; între 1838-1839, practică medicina în Zittau. In 1839 se dedică în Leipzig medicinei și în 1840 filosofiei. O strânsă prietenie se leagă între el, Fechner și Weisse; aceștia i-au influențat într'un mod vădit cugetarea sa filosofică.

In 1842, este numit profesor extraordinar, iar în 1844 fu chemat profesor ordinar de filosofie la Goettingen, la catedra unde profesase Herbart până în 1841, în 1881 trebui să răspundă invitației de a profesa la Berlin, unde însă muri în decursul primului semestru, la 1 Iulie, același an.

Scrierile lui Lotze sunt: *Metaphysik*, 1841; *Logik*, 1843; *Abhandlungen: Herbart's Ontologie*, 1843; *Leben. Lebenskraft*, 1843; *Seele und Seelenleben*, 1846; *Ueber den Begriff der Schönheit*, 1845; *Ueber Bedingungen der Kunstschönheit*, 1847; *Algemeine Physiologie des körperlichen Lebens*, 1851; *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, 1852; *Streitschriften, Erstes (einziges) Heft, gegen J. H. Fichte*, 1857; *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der*

Menschheit. Versuch einer Anthropologie, Bd. I 1856, II 1858, III 1864; Fünfte Auflage 1905; *Geschichte der Aesthetik in Deutschland,* 1868; *System der Philosophie,* I. Teil. *Drei Bücher der Logik,* 1874; II. Teil, *Drei Bücher der Metaphysik,* 1879; *Abhandlungen: Phylosophy in the last forty years 1880* (posthum) *Ueber die Prinzipien der Ethik.*

Dizertaţiile sunt adunate în colecţie şi editate de David Peipers sub titlul: *Kleine Schriften von H. Lotze. 3 Bde. 1885-1891.*

Dictatele, un fel de rezumate ale prelegerilor asupra logicei şi enciclopediei filosofiei, matematicei, filosofiei naturii, psihologiei, filosofiei practice, esteticii, filosofiei religiei, istoriei filosofiei dela Kant, au fost editate după moartea sa în opt caete. Ca un adaos al lor, figurează indicii biografice şi bibliografice. Lotze rezuma prelegerile ţinute şi le punea la dispoziţia studenţilor sub forma unor astfel de „dictate"[1]).

Problema epistemologică.

După Lotze, tot ce ştim de lumea din afară se sprijină pe reprezentările pe care le avem despre ea şi cari sunt în noi. Diversele reprezentări din noi, indiferent deci de unde ar putea veni, formează singurul dat imediat dela care poate începe cunoştinţa noastră (Logik § 306). In aceste reprezentări, în cursul schimbărilor şi relaţiunilor lor, căutăm o ordine legală, pe care ne-o indică principiile generale ale gândirii noastre, singurele în măsură să ne spună cu ce fel de ordine şi adevăr, cu ce soiu de contradicţii şi enigme avem de a face. Oridecâteori am descoperit o astfel de lege după care, în general, se reglementează în noi relaţia a două reprezentări B şi F, de atâtea ori am atins, spune Lotze, o porţiune din ceeace numim cunoştinţă a lucrului. Nereuşita noastră în strădania de a descoperi o astfel de relaţie între B şi F, ne aminteşte de prezenţa unei enigme a cărei soluţiune n'o putem găsi decât în ideea că trebue să existe relaţiuni generale între B şi conţinutul unei alte reprezentări M, între F şi un al patrulea conţinut N şi că relaţia care există

1) Scrieri despre Lotze: *Richard Falckenberg,* H. Lotze; *Edm. Pfeiderer,* Lotze's philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen, Berlin, 1884; *Ed. von Hartmann,* Lotze's Philosophie, Lpz. 1888; *Henri Schoen,* La métaphysique de H. L. ou la philosophie des actions et des réactions reciproques. Thèse pour le doctorat ès lettres, Paris 1901, *Max Wentscher,* H. Lotze, Heidelberg, 1913.

între B şi F nu poate fi exprimată prin simpla lege, adică prin forma de legătură cea mai simplă, care poate exista între două reprezentări bine determinate ci suntem nevoiţi s'o exprimăm prin alta mai complexă, care să ia în consideraţie pe M şi N. Din aceasta rezultă că toată cunoaşterea noastră se reduce, după Lotze, la sesizarea unui raport între reprezentări. Cu cât acest raport apare în conştiinţa subiectului cunoscător într'o formă cât mai simplă şi mai clară, cu atât şi conştiinţa este mai certă şi mai valabilă. Adevărul şi cunoştinţa lui stă numai în legile generale ale relaţiei care se găsesc confirmate, adeseori fără excepţie, într'o anumită pluralitate de reprezentări. Ideea unei opoziţii între lumea reprezentărilor noastre şi obiectele spre care le credem îndreptate constitue o problemă de metafizică, dar, nu o problemă epistemologică. Cât priveşte scepticismul, el porneşte în negarea valabilităţii cunoaşterii dela o premiză contradictorie în sine: anume ca să nege cunoaşterea, trebue să presupună că există în general o cunoaştere care nu cunoaşte.

Ca şi Plato, Lotze recunoaşte ca adevărat obiect al cunoaşterii lumea ideilor. Aduce însă unele completări idealismului obiectiv, al lui Plato. Acesta nu avea în limbajul său termenul de valabilitate (Geltung) prin care s'ar putea designa caracterul real al adevărurilor. „Căci real numim, zice Lotze, un lucru care este în opoziţie cu unul care nu este real, deasemenea un eveniment care se întâmplă sau s'a întâmplat, în opoziţie cu unul care nu se întâmplă; reală o relaţie care se formează în opoziţie cu una care nu se formează; în fine real adevărată numim o judecată care valorează teoretic (gilt) în opoziţie cu una a cărei valabilitate este încă problematică (Logik § 316). In orice caz acest termen designează întotdeauna o afirmare, al cărei înţeles se înfăţişează foarte diferit. Existenţa este reală în alt sens decât întâmplarea; tot aşa o judecată nu este nici ca lucrurile, nu se întâmplă nici ca evenimentele; în sine însă, şi făcând abstracţie de toate aplicările pe care le poate avea, realitatea ei constă în faptul că este valabilă, iar contrariul ei nu. Deşi lui Plato îi lipsea termenul de valabil, care nu implică nici o existenţă, totuşi el nu susţinea altceva în doctrina ideilor decât „valabilitatea adevărurilor".

In ce priveşte obiectivitatea lumii ideale, Lotze împărtăşeşte aceiaşi opiniune ca şi Plato, care admitea că ideile există independente de subiectul gânditor. Fireşte, caracterul

real le revine din moment ce, ca obiecte sau ca produse ale unei reprezentări întâmplătoare, devin elemente ale acestei lumi variabile a existenţei; însă toţi suntem convinşi, continuă Lotze, că în această clipă, în care gândim conţinutul unui adevăr, nu l-am creiat noi mai întâi, ci numai l-am recunoscut; el valora şi atunci când nu-l gândeam şi va fi valabil, separat de orice existenţă reală ca şi noi, indiferent dacă în realitatea existenţei îşi găseşte sau nu o aplicare aparentă şi devine în cursul ideilor obiectul unei cunoştinţe (O. c. § 318).

Totuşi Lotze depăşeşte doctrina platonică în sensul că consideră ideile în relaţiuni unele cu altele, care se enunţă în forma judecăţilor. Plato privea ideile izolate între ele, întrucât nu cunoştea judecata ca principiu al lor de legătură.

Aceiaşi eroare a comis-o şi Kant, afirmă Lotze, când, descoperind formele apriorice, care trebuiau să dea conţinutului empiric al percepţiunilor noastre unitatea relaţiunilor interne, le-a desvoltat în forma conceptelor individuale, a categoriilor, din formele judecăţii.

După ce Lotze relevă cu claritate existenţa unei lumi ideale bogată în conţinuturi şi veşnic valabilă, îşi propune ca sarcină de a cerceta, cu privire la această lume ideală, legislaţia universală, care domină în structura ei şi prin care chiar şi elementele izolate din ea pot fi legate într'un tot (§ 321). Sarcina aceasta coincide cu o cercetare a primelor principii ale cunoştinţei noastre, cărora le subordonăm diversitatea ideilor, deci cu o cercetare a originei cunoştinţei.

In ce priveşte origina cunoştinţei, Lotze reprezintă o atitudine criticistă ca şi Kant. La formarea cunoştinţii contribue deci experienţa şi gândirea. Intâlnim totuşi în concepţia criticistă a lui Lotze o nuanţă aprioristă mai pronunţată decât la Kant. Căci, zice el, este necesar să lămurim că, în adevăr, dintr'o cunoştinţă poate lipsi contribuţia imediată, care vine din partea obiectului de cunoscut, însă niciodată aceia pe care o oferă natura subiectului. Ne putem închipui că două reprezentări a şi b, odată născute în suflet la provocarea exterioară, se contopesc acum după legi care decurg din natura specifică a sufletului şi fără ajutorul repetat al lumii exterioare, într'un nou rezultat g; dimpotrivă nu ne putem închipui că s'ar întâmpla o impresie din afară asupra noastră, la formarea căreia să nu participe fiinţa noastră (§ 326). Conştiinţa subiectului cunoscător este o activitate, care leagă reprezentările individuale provocate în intuiţia unei ordine spa-

ţiale. Principiile pe care le privim ca înăscute nu sunt active în noi mai înainte de a nu fi provocaţi de experienţă spre a le urma. Cunoştinţa, pe de altă parte, nu trebue înţeleasă ca simplă impresiune ci ca reacţiune a cărei formă depinde de natura spiritului afectat. In rândul unor astfel de reacţiuni, Lotze consideră cu Kant intuiţiile spaţiale. Intuiţiile sau cunoştinţele imediate sunt cunoştinţe apriorice, întrucât nu se formează prin inducţie sau însumare din exemplele lor particulare, ci preced ca regule determinative aceste exemple şi sunt gândite ca universal valabile (§ 357). Adevărurile sintetice ultime şi cele mai simple pot exista desigur şi numai gândite; ele valorează nu numai prin caracterul lor real ci şi prin caracterul lor evident; evidenţa lor însă, spre deosebire de evidenţa logică, care se sprijină pe principiul identităţii, se numeşte „evidenţă estetică". Această evidenţă se bazează nu pe imopsibilitatea gândirii, ci pe absurditatea opusului ei contradictoriu. In rândul acestor adevăruri sunt considerate principiile cele mai simple ale mecanicei. Elementele cunoştinţei noastre sunt rezultatele ultime pe care le atinge cu trudă această cunoştinţă (§ 364). O ultimă garanţie a evidenţei estetice o găseşte Lotze în principiul încrederei raţiunei în propriile ei puteri, apoi în convingerea etico-metafizică, că lumea este o totalitate de relaţii pline de sens.

Metafizica.

Tratând despre metafizica lui Lotze, ne vom referi la lucrarea cu acest titlu publicată în 1879 şi care constitue a doua parte a sistemului său de filosofie. Tot cu titlu de metafizică a publicat o lucrare în 1841, o lucrare deci din epoca tinereţii, care arată că încă de pe atunci îl preocupau problemele de metafizică. Ne referim însă la metafizica sa din 1879 întrucât prezintă într'o formă definitivă gândirea lui. Această lucrare este divizată în trei cărţi: cartea I-a este consacrată Ontologiei, a II-a Cosmologiei, iar a III-a Psihologiei ca ştiinţă a existenţei spirituale.

c) *Ontologia.* Această diviziune tripartită ne aminteşte de diviziunea preconizată de dialectica hegeliană: „Metafizica lui Lotze desvoltă ipotezele ontologice şi apoi paralel formele intuitive într'o structură strict sistematică, care duce treptat dela legislaţia abstractă cea mai simplă la determinările mai

complexe asupra realităţii concrete, iar acest mers gradual intenţionat al conceptelor de existenţă, pe care limba le designează, după semnificaţia lor diferită, prin termeni ca fiinţă, existenţă, realitate, intră în activitate în virtutea negativităţii gândirii comparative: orice concept de existenţă precedent arată o limită prin care lasă încă nedeterminat ceva din ceeace se înţelege prin existenţă, iar această lipsă trebue compensată printr'un nou concept"[1]).

Ontologia este după Lotze „Teoria existenţei şi a conexiunei întregului real" şi-şi asumă ca rol precizarea categoriilor existenţiale şi aflarea ipotezelor pe care raţiunea le face asupra existenţei ca atare. Gândirea, prin conceptul de existenţă, se raportă la ceeace există în mod real. Ce înseamnă însă a fi real, independent şi inalterabil şi din ce este făcută existenţa? Cunoaştem un mod unic de a sesiza existenţa realului sau caracterul real al existenţei: este sensaţia. In sensaţiile pe care le încercăm în orice clipă, afirmă Lotze, posedăm mărturia imediată care ne garantează prezenţa unei realităţi oarecare, la un moment dat. Fireşte, câteodată sensaţia înşeală, prezentând ca real ceeace nu este decât iluzoriu. Totuşi nu este mai puţin adevărat că sensaţia, atunci când nu înşeală, rămâne unica probă posibilă pentru realitate. Ea confirmă existenţa dată, nu în calitatea unui principiu logic, exprimat în forma unei judecăţi existenţiale, ci în calitate de simplu fapt al simţirii, ceeace înseamnă că conform sensaţiei ceva există întrucât este simţit.

Relaţiune, în cazul lui Lotze, înseamnă acţiune şi suferinţă (Wirken şi Leiden). In afară de acţiune şi suferinţă nu există alte relaţiuni între lucruri. Numai întrucât lucrurile activează unul asupra altuia, stau în relaţii[2]). „Existenţa unui lucru trebue s'o numim după Lotze o stare în relaţii.

Gândirea ontologică, zice Lotze, va căuta să determine ce este acel ceva, căruia îi aparţin aceste caractere: unitate, persistenţă şi fixitate. Acestea sunt caracterele esenţiale ale naturii lucrurilor. In sens metafizic lucrurile nu sunt fiinţe, nici puncte fixe, ci acţiuni elementare ale principiului unic al lumii, legate între ele prin aceleaşi legi de acţiune mutuală pe cari le admitem de obicei pentru lucrurile privite ca existând prin ele înşile[3]).

1) *Georg Misch*, în: Hermann Lotze: Logik: Einleitung, p. XXVII.
2) Mikrokosmos. III. p. 523.
3) Mikrokosmos. III. p. 530.

Lotze găseşte în intuiţie esenţa unui lucru, sub forma unei calităţi simple, eterne, suprasensibile. Dată fiind în intuiţie, în impresiunea sensibilă deci, această calitate simplă nu mai rămâne învăluită în mister ca la Herbart, ci poate fi cunoscută ca ceva trăit. Desigur se va putea ridica obiecţiunea că chiar această calitate simplă, astfel concepută, are nevoe de un subiect, căruia să-i aparţină; ea ar putea fi un „cum", dar nu esenţa însăşi; lucrul va avea această calitate, dar nu va fi el. Acestei obiecţiuni Lotze îi răspunde că noi nu urmărim să determinăm prin simpla calitate cum a luat naştere un lucru, sau care este origina lui. A urmări această înseamnă a ne plasa în afară de realitate. Rămânând însă în cadrul strict al realităţii, putem descoperi în lucruri numai Ce (Was) al lor, care consistă într'o calitate simplă. Existenţa reală este o continuă energie, o acţiune sau o funcţiune a lucrurilor, pe care ele o au în sine fără a o primi pasiv dela o Poziţie, cum credea Herbart. In realitate forma efectului produs de A asupra lui B depinde mai ales de natura lui B, care-l suferă. O confuzie între cauză şi efect nu trebue să se facă. Cauza este un lucru, pe când efectul este o stare sau un eveniment. Dat fiind faptul că prin acţiunea de care este capabil, orice lucru stă în legătură cu altul, rezultă în ansamblul lucrurilor o unitate. Un principiu comun, unind prin substanţialitatea lui toate lucrurile, nu mai poate fi vorba de un pluralism ci de un monism. Legătura cauzei şi a efectului ne obligă să considerăm ca necesar punctul de vedere sub care lucrurile nu pot exista decât ca forţe ale unei fiinţe unice. Lucrurile lipsite de simţire, inconştiente, n'ar avea nici un sens, atribuindu-le o existenţă în afară de realitatea unică şi infinită. Căci numai prin imanenţa lor în infinit au această putere de a exercita o influenţă mutuală, pe care, ca fiinţe izolate şi detaşate de principiul substanţial, n'ar putea s'o aibă. De vreme ce sunt stări ale Infinitului lucrurile n'au o existenţă de sine stătătoare.

Realitatea este infinit mai bogată decât gândirea. Aceasta înseamnă că gândirea nu poate creia realitatea, ea nu poate decât să o aperceapă în intuiţii. Ideia este reală în orice clipă numai sub învelişul formelor particulare şi succesive în care se realizează. Lucrurile se schimbă în sensul pe care li-l indică Ideia. Acest sens este raţiunea pentru care, la un moment dat, lucrul părăseşte o formă, spre a primi alta. Intre aceste forme se stabileşte, zice Lotze, o „legătură estetică"

sau „dialectică”, pe care sensul Ideii o postulează între fazele succesive ale realităţii înlănţuite cauzal.

Lotze, pentru ca să ajungă la concepţia că natura existenţii lucrurilor este spirituală, a pornit dela o analogie a unităţii pe care o prezintă viaţa noastră sufletească, al cărei substrat este fără îndoială, spiritual, cu unitatea pe care o prezintă stările interne ale unui lucru. In adevăr stările noastre sufleteşti ne apar ca procese interne, numai prin natura minunată a spiritului, care compară între ele propriile sale stări: reprezentări, afecte; iar în virtutea acestei activităţi de raportare, se cunoaşte pe sine ca subiect constant care le produce în diferite condiţiuni.

Dela constatarea propriei noastre vieţi putem trece, pe baza unei analogii, la lucrurile care nu ne seamănă. Unitatea pe care o atribuim stărilor noastre de conştiinţă, o descoperim în toate lucrurile individuale cu care venim în relaţiuni, cu toate că ele nu-şi dau seama de această unitate. Oriunde descoperim o unitate, analoagă unităţii pe care o dovedeşte conştiinţa stărilor noastre interioare, avem de a face cu fiinţe a căror natură este spirituală ca şi a noastră. Cum însă ne recunoaştem ca fiinţe unitare în tot complexul stărilor noastre interne, rezultă că orice lucru chiar lipsit de conştiinţă, în care constatăm o unitate asemănătoare cu a noastră, are o natură spirituală. Se admite cu unic atribut al materiei întinderea (Descartes). O astfel de definiţie a materiei ca întindere este defectuoasă, spune Lotze, întrucât ea nu exprimă decât un simplu predicat fără raportare la un subiect căruia i-ar reveni această calitate. Intinderea este numai expresiunea spaţială pentru măsura forţei intensive, nu este deci esenţa ci efectul acestei forţe, „o expresie a Absolutului”. Prin aceasta Lotze arată că întinderea din care Descartes a făcut unicul atribut esenţial al corpurilor materiale, nu este nicidecum un atribut esenţial ci secundar şi derivat din substanţa universală, care constitue natura intimă a oricărui lucru.

b) *Cosmologia.* Odată definită existenţa ca obiect al ontologiei, se pune mai departe întrebarea, care sunt condiţiunile şi formele de aparenţă ale Realului? Acestea sunt tratate de Lotze sistematic în cartea II-a a metafizicei sale consacrată Cosmologiei. Aceste condiţiuni, în virtutea cărora existenţa reală apare sub diferitele ei forme concrete, sunt: spaţiul, timpul, mişcarea, structura materiei, legile acţiunilor, formele cursului naturii.

Spaţiul şi timpul sunt singurele cadre în care mulţimea simultană a lucrurilor şi peripeţiile schimbărilor lor se pretează la o apercepţie intuitivă[1]). Spaţiul ne serveşte pentru înţelegerea lumii privite ca unitate a unei mulţimi de fenomene coexistente; el este o formă intuitivă a percepţiei noastre; ca atare, deci, are un caracter subiectiv. Ceea ce constitue faptul real, a cărui percepţiune este transformată prin noi într'un fenomen în spaţiu, nu sunt relaţiunile fie în spaţiu, fie inteligibile dintre lucruri, ci numai influenţele imediate pe care lucrurile le exercită unele asupra altora şi cari se afirmă în ele ca stări interne. Stările acestea interne se caracterizează ca un fel de energie, care se manifestă în relaţiunile reciproce dintre lucruri şi le explică.

Energiile vii ale lucrurilor, spune Lotze, trebuesc privite ca principii generatoare a ceeace privim ca relaţii exterioare între ele. Natura spaţiului este simplu fenomenală. Evident, în spaţiu, lucrurile nu se ordonează după o constantă afinitate a naturii lor, ci după anumite fapte variabile, cari se petrec în ele, după influenţele însele, pe cari ele le exercită unele asupra altora.

O structură absolut omogenă şi o completă uniformitate în întindere sunt calităţi inerente spaţiului.

Despre timp n'avem nici o intuiţie originară şi specifică; ideia pe care ne-o formăm despre el nu capătă pecetia sa intuitivă decât cu ajutorul imaginelor împrumutate spaţiului, în ale căror trăsături nu putem descoperi caracterele pe care gândirea trebue să le postuleze pentru timp. Nu trebue să ne închipuim timpul ca o linie; căci atunci ar fi o realitate omogenă, ceeace însă nu este cazul. Mai departe trebue ştiut că timpul nu este, ca spaţiul, numai un produs al activităţii psihice ci, pe lângă aceasta, este şi condiţia necesară pentru exercitarea facultăţilor, prin care el se obţine ca produs al spiritului. Timpul ca totalitate fiind deci un produs al spiritului nostru, nu există şi nici nu se scurge; este numai imaginea singulară, care apare în intuiţia noastră, atunci când ne închipuim cursul lucrurilor mărginit la toţi termenii colectivi, pe care îi admitem la infinit şi de a căror natură facem abstracţie; el nu este o condiţie a acţiunii, ci acţiunea îl produce; numai aceasta creiază, desfăşurându-se, un produs durabil, nu un timp real care s'ar scurge şi ar influenţa lucrurile, ci

1) *H. Lotze:* Metaphysique, trad. franc. p. 197.

ideal, in conştiinţa care compară, ca intuiţie a ordinei în care orânduim evenimentele. Ca atare este o formă subiectivă de concepţie; cât despre succesiunea acţiunii care face posibilă această orânduire, este adevărat că ea constitue natura cea mai intimă a realului.

Mişcarea este un produs al forţelor care definesc stările interne ale lucrurilor. De aceste stări interne n'avem nici o idee vie; suntem siliţi totuşi să le admitem pentru ca postulatele cunoştinţei noastre să fie realizabile, dar nu le putem descri (pag. 338). In spaţiu, realul primeşte forma şi modurile de acţiune ale materialităţii. „Forţa este puterea şi obligaţia pe care le are un element când intră în anumite relaţiuni cu altele, de a îndeplini acte definite în ce priveşte speţa şi mărimea". Definiţia priveşte deopotrivă forţele fizice ca şi spirituale. Forţa exprimă, presupunând concursul tuturor condiţiilor accesorii necesare, certitudinea că o consecinţă se va lega de un ansamblu de fapte date. Nu este nici o forţă inerentă materiei ci mai degrabă unui raport definit între două elemente. „Recunosc cu Kant, zice Lotze, o desvoltare şi o acţiune internă, care fac lucrurile capabile de a deveni ceeace trebue să fie la origină, după un mod de a vorbi al naturaliştilor, adică termeni corelativi pentru raporturi variabile, focare de forţe centrifugale şi centripete, puncte de intersecţie unde se încrucişează diferite serii de fapte succedându-se unul altuia" (pag. 364-365).

Numai că I. Kant, după observarea lui Lotze, n'a aprofundat suficient această doctrină pusă de el în lumină. O acţiune nu va avea loc decât dacă cele două elemente între care se întâmplă, sunt capabile de a se influenţa reciproc, iar dacă această condiţiune lipseşte, ea nu va putea fi înlocuită prin contactul lor în spaţiu.

Realul activ ne este dat în lume mai întâi sub forma unor termeni infinit de numeroşi, care sunt focare de unde pleacă acţiunile.

In ce priveşte elementele simple ale materiei, Lotze admite, sub titlu de provizorat, ipoteza unui număr nedeterminat de fiinţe individuale. Toate aceste elemente, simple în ele înşile şi complect străine întinderii, au între ele relaţiuni foarte variate, cari iau, după felul nostru de a concepe, numai forma de situaţii şi depărtări în spaţiu (pag. 387). Aici Lotze admite, după cum vedem, o soluţie atomistă, spre a explica structura materiei.

Ideia noastră despre natură implică trei lucruri: un cerc de legi foarte generale, după care consecințele depind de condiții; o pluralitate de puncte concrete la care aceste legi se aplică; în fine, un plan pentru realizarea căruia sunt unite aceste realități.

De aici semnificația reală pe care o recunoaște Lotze formelor logice, pe care le iau raporturile dintre fenomene; apoi atenția pe care o dă el termenilor corelativi ca lucruri concrete, în fine tot de aici rezultă caracterul teleologic al idealismului său, după care cursul lumii trebue să se conformeze unei ordine ideale, unui plan în care totul va lua formele impuse de el.

Constanța în cursul naturii stă într'o conexiune internă a faptelor din care se nasc forțele, într'o lege generală, care conduce legătura și succesiunea efectelor lor. O asemenea lege este principiul conservării forței. Ordinea naturii nu se sprijină pe o sumă confuză de legi distincte, ci este dată în calitățile primare ale realității și în adevărurile necesare ale matematicilor, prin urmare într'o raționalitate admirabilă, care ne dă în nenumărate puncte impresia unui acord excelent. Iată cum Lotze, recunoscând caracterul sintetic și aprioric al legilor care guvernează cursul naturii, atribue realului un caracter rațional.

Cosmologia își propune ca obiect de cercetare tocmai această ordine naturală, definită prin modurile generale ale existenței și acțiunei, care permit unei multiplicități de a compune totalitatea ordonată a lumii. Realului îi revine rolul de a alege între formele concrete, care-i vor umplea aceste cadre libere, iar conținutul acesta al realității ar rămâne să fie cercetat de filosofia naturii.

In natură există un grup de fapte, o clasă de fenomene, în cursul cărora cooperația tacită și permanentă a diferențelor calitative dintre lucruri, pare aproape inexistentă. Un asemenea grup de fapte îl formează cele care oferă aparența unui complect mecanism. Il găsim în faptul gravității sau mai exact în mișcările circulare închise, care rezultă din atracția corpurilor cerești și dintr'o mișcare tangențială originară. Atracția n'o putem considera ca ceva exterior forțelor integrante ale planetelor, prin distribuția diferită între diferitele planete ale elementelor dotate mai mult sau mai puțin cu acțiune mutuală, s'a produs ceeace numim masă. In această noțiune de masă invariabilă intră tot ceeace se raportă la natura calita-

tivă a elementelor şi pe acest temeiu putem calcula cursul ulterior al mişcărilor cereşti, considerând pe de o parte vitezele şi direcţiunea primordială, iar pe de alta legile generale relative la variabilitatea forţii după distanţă, fără a mai fi nevoiţi să revenim asupra elementelor interiorului din care decurge această variabilitate. „In această reprezentare a ordinei universale, pe care n'o turbură mişcările interne ale lucrurilor particulare, filosofia trebue să vadă primul grad al ideii de natură" (pag. 456).

Ca opuse gravităţii trebue să luăm în seamă fenomenele oscilatorii, lumina, sunetul, prin care se propagă în toate sensurile ciocnirile primite. Nu fără nici un motiv de analogie se vedea în ele un spirit al naturii; căci fără îndoială prin ele se transmit stările variabile, interne, ale lucrurilor dela unul la altul, între cari se stabileşte o comunicaţie analoagă raportului dintre subiect şi obiect. Asemenea fenomene sunt însumate în noţiunea de mecanism şi tratate ca fapte mecanice. In sensul cel mai larg al cuvântului, există mecanism oriunde producerea consecinţelor rezultă, conform legilor generale, din acţiunea reciprocă a elementelor diverse, oricare ar fi ele.

Mai sunt fenomenele vieţii care rezultă dintr'un anumit mod de combinare armonică a elementelor materiale. Ansamblul acestor fenomene pretinde o interpretare absolut mecanică, care sprijină viaţa nu pe un principiu special de acţiune, ci pe o aplicaţie particulară a principiilor generale, la care sunt supuse fenomenele fizice. Aici se poate face o apropiere între Lotze şi Descartes, care subordona viaţa organică legilor mecanice.

Prezenţa legilor mecanice nu exclude nicidecum ideia de imanenţă a lui Dumnezeu. Acţiunea lui Dumnezeu se conformează acestor legi, creindu-le în orice clipă aşa încât ele sunt pentru noi expresiunea naturii însăşi a acţiunii sale.

Orice acţiune, oricât de minimă ar fi ea, a unui element izolat asupra altuia nu este decât o imanenţă a acestui Unu. Prezenţa Unului în fenomenele mecanice ale naturii şi în cele organice este deosebită, întrucât în fenomenele mecanice înlănţuirea veşnică asemănătoare a acţiunilor regulate se face după legi universale, ca bază a tuturor condiţiunilor particulare, pe când în fenomenele vitale întâlnim desvoltarea particularului în varietate. Totuşi germenele unei fiinţe organice nu se desvoltă într'un spaţiu gol, într'o lume aparte, care n'ar avea

nici o relaţie cu întregul. Unul este prezent oriunde întâlnim materii susceptibile de forme.

Absolutul este privit nu ca idee conceptibilă, nu ca un tip generic inerent, ci ca o fiinţă reală, capabilă de a lucra, prezent în interiorul fiecărui element, nu distribuit la fiecare în cantitate diversă, ca o materie divizibilă, ci întreg în fiecare ca unitate, producându-le şi cuprinzându-le pe toate — Unitate care, în raţiunea consecinţii sensului ei total, este, în fiecare din aceste elemente dependente, principiul actelor prin care se asigură convergenţa acţiunii spre un scop determinat.

De o desvoltare pur mecanică a vieţii nu poate fi vorba; căci în urma unei astfel de desvoltări mecanice descoperim totdeauna ca energie particulară, care ia forma fenomenală, activitatea coordonată a Absolutului.

c) *Psihologia.* După părerea comună, remarcă Lotze, conceptul de suflet îşi găseşte justificarea în trei fapte: în fenomenul conştiinţii, prin care se caracterizează orice reprezentare, simţire şi dorinţă; în unitatea conştiinţii şi în libertatea voinţii. Lotze admite această părere numai în ce priveşte primul şi al doilea fapt. Putem deci să ne închipuim sufletul ca un principiu specific alături de principiul corporal, a cărui proprietate este întinderea, ţinând seamă că conştiinţa prezintă un caracter particular, deosebit de al celorlalte fenomene fizice şi având în vedere apoi că fenomenele de conştiinţă nu se pot compara cu fenomenele corporale. Faptul unităţii conştiinţei dă un caracter de specificitate fenomenelor psihice. Libertatea voinţii ridică dificultăţi metafizice, care ne împiedică de a explica ştiinţific fenomenele psihice.

Este de observat că Lotze nu este de părerea lui Herbart că sufletul ar fi o substanţă simplă, o reală, nici de părerea lui Fechner, după care sufletul este un atom fizic. Căci nu printr'o substanţă există lucrurile, ci ele există atunci când sunt în stare să producă aparenţa unei substanţe în ele [1]).

Privit ca substanţă, sufletul este deci ceva capabil să activeze şi să sufere. Acum înţelegem de ce sufletul conceput ca substanţă este o „expresiune fenomenologică", este fenomen şi un centru de energie, iar nu o entitate exprimând ceva simplu şi static, fără posibilitate de mişcare, de relaţiune cu alte fenomene [2]).

1) *H. Hoffding,* Histoire de la Philosophie, tom. II pag.
2) *Lotze,* Metaphysik in System der Philosophie Bd. II. Herausgegeben von Georg Misch, Leipzig 1912.

In ce priveşte esenţa imaterială a sufletului, Lotze crede că ea nu poate fi decât spirituală, iar materialul, corporalul contează alături de ea ca un principiu dependent, secundar.

Intre suflet şi corp există un raport cauzal pe baza căruia se poate cerceta mecanismul psihofizic.

Dacă totuşi concepţia spiritualistă pe care Lotze o adoptă în determinarea naturii sufletului, ne îndreptăţeşte să vorbim de o relaţiune cauzală între psihic şi fizic, apoi aceasta nu se explică în sensul că sufletul ar influenţa direct asupra corporalului sau invers, ci în sensul că la baza corporalului însuşi stă un real suprasensibil, care, din cauza altor condiţiuni, ne dă aparenţa existenţei materiale şi care, având aceiaşi esenţă cu sufletul, permite acestuia o influenţă asupra lui. Asupra acestui real se exercită direct influenţa sufletului, după cum tot prin acest real, ca expresie a unei relaţiuni de activităţi interne, corpul îşi exercită influenţa asupra psihicului.

Ipoteza unui raport cauzal între corp şi suflet oferă avantajul că stabileşte, în opoziţie cu concepţia paralelistă, independenţa vieţii sufleteşti faţă de orice fenomen material, independenţă, care face totodată posibilă şi ipoteza libertăţii voinţii, după care sufletul, independent de orice eveniment exterior, se determină la acţiune din proprie iniţiativă.

Astfel explicându-se raportul între psihic şi corporal, corpul nu este decât „un sistem de mijloace auxiliare materiale şi organizate, înzestrat cu abilitatea de a concentra în mod divers excitaţiile exterioare în vederea unei acţiuni asupra sufletului" [1]).

In opoziţie cu Herbart care susţinea că sufletul este o reală, o simplă calitate, Lotze accentuează caracterul ideal al sufletului. Sufletul este deci un moment al Ideii al cărei conţinut nu trebue conceput în forma unei calităţi omogene sau simple, ci în forma unei idei care, asemenea spiritului unei melodii, constitue o unitate definită prin diversitatea unor determinări asociate într'un tot.

Nemurirea sufletului rămâne pentru Lotze o chestiune de etică: Sufletul uman fiind una din realizările cele mai înalte ale evoluţiei spirituale, se va conserva în decursul acestei evoluţii ca valoare în sine.

Existenţa sufletului în corp, după concepţia metafizică a lui Lotze, este o consecinţă a evoluţiei naturale, iar nu un

1) Medizinische Psychologie p. 85.

simplu produs al unui sistem de funcţiuni organice.

Ceeace constitue însă originalitatea lui Lotze în psihologia secolului al XIX-lea, sunt consideraţiunile sale asupra intuiţiilor spaţiale, care culminează într'o teorie a „semnelor locale".

Sunt două feluri de sensaţii, care se pretează la o localizare exactă: sensaţiile de tact şi cele de văz. Semnele locale corespunzătoare acestor sensaţii nu sunt relaţii pe care sufletul să le interpreteze, ci afecţiuni pe care el le suferă real în el însuşi. Ele se nasc, fără îndoială, din mişcări nervoase provocate în punctele în care se produce excitaţia, totuşi nu constau în aceste mişcări fizice ci în afecţiunile psihologice cari derivă din ele.

Văzul este simţul în care tendinţa localizatoare se manifestă de preferinţă

Semnele locale sunt concepute de Lotze ca „tendinţe spre mişcare", ca „reacţiuni elementare" înăscute în suflet, aparţinându-i apriori şi a căror combinare are drept rezultat intuiţia de spaţiu infinit.

Mai departe nu urmărim vederile lui Lotze asupra psihologiei, întrucât am relevat ceeace este original în concepţia lui despre suflet[1]).

Încercăm numai să desprindem câteva idei mai esenţiale din metafizica lui

Metafizica lui Lotze căutând să urmărească cu încredere noţiunile fundamentale ale studiului naturii, a avut drept rezultat precizarea conceptului de existenţă: „a exista înseamnă a sta în relaţie".

Relaţiunile acestea însă sunt relaţiuni între lucruri ca centre de energie, capabile de acţiune şi de suferinţă. „In metafizica sa, teoria relaţiei reciproce este partea cea mai caracteristică şi importantă"[2]). Relaţiunile acestea dintre lucruri, deşi sunt supuse unui mecanism, care vede în ele expresiunea unor legi generale de mişcare şi înlănţuire cauzală, sunt totuşi manifestări ale acţiunii divine care stă în dosul lor, creindu-le şi dându-le viaţă. Lucrurile în afară de substanţa divină care le animă şi unifică, n'au sens. Având astfel ca principiu imanent ei, Ideia, Absolutul, lumea tinde perpetuu

1) A se vedea în Analele de Psihologie vol. II, 1935: Const. D. Gib H' Lotze şi cercetările sale în domeniul Psihologiei.

2) *O. Külpe*, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Zweite: Aufl., Leipzig 1914 p 93.

să se conformeze unui Plan, care coincide cu realizarea în formele cele mai înalte ale ideii de Bine. Concepţia metafizică a lui Lotze ia astfel forma unui idealism teleologic.

Existenţa spirituală apoi îşi găseşte expresiunea ei deosebită în sufletul uman şi în formele lui de manifestare. Corpul şi sufletul, deşi diferite, sunt totuşi omogene, întrucât ambele îşi au temelia în substanţa universală care e de natură spirituală. In ontologie, Lotze reprezenta deci un monism spiritualist.

Insfârşit, Lotze ajunge să indice ca început al metafizicei etica, pentru motivul că „în ceeace trebue să fie, căutăm temeiul a ceeace este". Credinţa sa în principiul universal, ale cărei acţiuni se oglindesc în relaţiunile dintre lucruri, îl determină să încheie consideraţiile sale metafizice cu expresiunea, de altfel sceptică: „Dumnezeu ştie mai bine".

Estetica.

Prezentăm câteva din ideile esenţiale ale lui Lotze asupra Esteticei.

In istoria esteticei, Lotze nu are un punct de vedere propriu şi nici n'a prezentat părerile sale estetice într'un sistem[1]).

Totuşi încercăm să redăm câteva din ideile sale estetice referindu-ne la lucrările lui cu conţinut estetic: Dizertaţia *Ueber den Begriff der Schönheit (1845);* o a doua: *Ueber Bedingungen der Kunstschönheit* (1847); *Grundzüge der Aesthetik*, publicate în 1884, cuprinzând dictatele (rezumatele prelegerilor lui din 1856); *Mikrokosmos* III şi *Geschichte der Aesthetik in Deutschland* (1868); *Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie* (Dictate din prelegeri, Leipzig, 1922).

„Frumosul desăvârşit nu trebue căutat decât în afecţiunea spiritului care-l gustă" (Ueb. d. Begr. d. Sch. pag. 6), aşa dar conceptul de „frumos" nu se poate gândi, voind a înlătura din el sentimentul plăcerii, pe care-l trezeşte o impresiune; căci ar însemna atunci o stare indiferentă (Grundzüge der Logik und Enzikl. § 113). „De aceia, în general, sarcina esteticei este totdeauna de a explica producerea acestei plăceri

1) *Eduard von Hartmann;* Die deutsche Aesthetik seit Kant, Leipzig, p. 104.

frumoase, dintr'o relaţie armonică, care are loc între impresiuni şi între o măsură oarecare din interiorul nostru" (Ibid.).

Această măsură o putem căuta în primul rând în organizaţiunea noastră fizică. Impresiunile plac, când influenţa lor provoacă activităţile naturale ale nervilor noştri într'un mod care se acordă cu condiţiile lor funcţionale. Impresiunile în cazul acesta se numesc „frumoase" numai într'o mică măsură, în fond însă se numesc „plăcute" (angenehm).

In al doilea rând putem găsi masura menţionată în legile şi deprinderile după care se conduce cursul stărilor noastre interne, reprezentări, sentimente şi tendinţe. De data aceasta sunt frumoase impresiunile, a căror acţiune se acordă cu aceste deprinderi.

In fine, frumuseţea trebue să corespundă unei a treia măsuri, adică conştiinţii unui adevăr etern, plin de valoare în sine. Impresiunile care se acordă cu formele acestui adevăr, produc frumosul obiectiv. Frumosul obiectiv nu trebue să placă numai prin faptul că se acordă cu tot ceeace se întâmplă empiric în inima noastră ca deprindere vitală a ei ci şi prin faptul că se acordă cu formele pe care viaţa noastră le va primi atunci când corespunde perfect propriului ei ideal, sau în fine şi prin faptul că ne oferă imediat aparenţa unui astfel de adevăr desăvârşit ca valoare (Ibid.).

Cercetările esteticei se orientează spre un frumos obiectiv. „Nevoia de a asigura frumuseţii o realitate mai mare decât aceia pe care o gustă ea ca fenomen în spiritul individual", iată ceeace preocupă pe Lotze. „Nu putem căuta un frumos în sine sau frumuseţea însăşi în forma unui dat în afară de noi ci această unitate, care nu se pierde niciodată în varietatea infinită, ar putea fi sensul unei idei, o ideie" (Ueb. d. Beg. d. Sch., pag. 25). Ideia de frumuseţe sau „frumosul în sine" este numai o formă căreia trebue să-i fie dat un conţinut (Grundz. d. Aest., § 8), numai valoarea absolut desăvârşită poate fi conţinutul formei, care este ideia frumuseţii, însă nu există nimic absolut ca valoare desăvârşită decât plăcerea (Lust) în sensul unei beatitudini universale (§ 13). De aici caracterul formal al ideii de frumos.

Recunoscând ca momente ale întregului frumos plăcutul sensual şi frumosul formal, Lotze adaogă la acestea un al treilea, frumosul real (inhaltlich), afirmând că: „Orice interes estetic pe care în aparenţă îl luăm în raporturi pur formale, se sprijină numai pe faptul că acestea sunt forme naturale pe care

şi le oferă superiorul pentru conţinutul său" (Geschichte der Aesth., pag., 265).

Frumosul are deci o bază subiectivă în spiritul individual care-l gustă şi contemplă, dar şi o bază obiectivă în formele adevărului sau ideilor eterne.

In estetică Lotze reprezintă punctul de vedere al profesorului său Weisse.

Etica.

Etica lui Lotze, urmând să ocupe un loc de frunte în partea III-a a sistemului lui filosofic, care din nefericire n'a apărut, n'o cunoaştem închegată într'un sistem; totuşi Lotze, ca gânditor şi ca profesor de filosofie, a fost preocupat de probleme de etică. Dizertaţia apărută postum: *Ueber die Prinzipien der Ethik;* două capitole din Mikrokosmos, (II); apoi dictatele din prelegerile asupra filosofiei practice, cunoscute sub titlul: *Grundzüge der praktischen Philosophie;* în fine dictatele publicate sub titlul: *Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie,* toate ne dovedesc că chestiunile etice erau unele din preocupările sale filosofice de căpetenie. Principiul fundamental care stă la baza eticei lui Lotze este plăcerea (die Lust). Vom arăta îndată că în plăcere, Lotze nu vede numai o stare afectivă, pe care ne-o procură satisfacerea nevoilor noastre sensuale. organice, ci ecoul subiectiv, durabil provocat de trăirea unei game întregi de valori. Plăcerea trezită la aprecierea valorilor, care satisfac trebuinţele superioare ale vieţii noastre, este fericirea. Lotze reprezintă în etică, deci, o direcţie eudemonistă, iar nu hedonistă, care consideră plăcerea simţurilor ca ultim scop al vieţii noastre. Plăcerea, astfel concepută, se asociază cu conceptul Binelui şi constitue un scop în sine. Ea singură constitue deci scopul necondiţionat al oricărei acţiuni[1]). Este adevărat că oamenii, în anumite limite pe care nu trebue să le depăşim, sunt organizaţi felurit, în legătură cu plăcerea sau neplăcerea. Dorinţa de a trăi fericiţi i-a dus la elaborarea unor norme de acţiune, care le permiteau trăirea în comun. Plăcerea sau neplăcerea, sub diversele lor nuanţe de intensitate, sunt singurele forme reale, în care pot fi trăite valorile şi nevalorile. Căci, zice Lotze, nu există nici o valoare sau nevaloare, care să revină

1) Grundzüge der praktischen Philosophie.

unui lucru în sine, ambele există numai sub forma de plăcere sau neplăcere, pe care o încearcă un spirit capabil de simţire.

Plăcerea nu este numai o dispoziţie a spiritului care o gustă, ci totodată şi o recunoaştere a excelenţei sau bunătăţii a ceea ce o provoacă (Op. cit. § 8). Făcând deci abstracţie de sentiment, nu putem descoperi în lucruri şi în raporturile lor nici o valoare obiectivă; însă spiritul care apreciază şi gustă valoarea se concepe oarecum ca mijloc, prin a cărui cooperarre valoarea pregătită în lucruri capătă o existenţă reală, pe care, fireşte, ea n'o posedă decât în această clipă a gustării sau a resimţirii ei reale de către un spirit. Nu stă în puterea spiritului, să producă caracterul distinctiv al diferitelor afecte de plăcere. Sentimentele i se opun ca un sistem de termeni diferiţi, avându-şi fiecare valoarea sa particulară; spiritul sau sufletul nu poate să modifice cu nimic această diferenţiere. Intre valori există diferenţe graduale, după cum ecoul lor subiectiv este mai intens sau mai puţin intens.

Conştiinţa are un mare rol în alegerea şi aprecierea valorilor. Ea singură se poate pronunţa în ce priveşte principiile morale cele mai generale. De valoarea unor obligaţiuni cărora le-ar lipsi consimţământul conştiinţei, nici o teorie nu ne poate convinge. Singură conştiinţa dă un caracter obligatoriu acţiunei; ţine sub controlul ei principiile acţiunei şi-şi dă consimţământul în aprecierea şi deprecierea motivelor acţiunei. Adevărata fericire este numai aceia care se resimte în limitele unei aplicări cât mai întinse a principiilor morale. Năzuinţa noastră după fericire trebue să corespundă totdeauna imperativelor universale obligatorii sau idealurilor morale.

Cu conceptul de activitate se leagă conceptul de *personalitate*. Acţiunile au o valoare morală numai ca acte ale unei personalităţi care pune ordine şi unitate în ele, dirijindu-le după acelaş principiu spre realizarea unor valori.

Unul din imperativele eticei este deci acesta: „Să devii o personalitate" (§ 14). O personalitate, în conştiinţa căreia acţiunile se îmbină într'un tot armonic, posedă un caracter şi o natură „frumoasă". Din acest caracter şi din această natură frumoasă, trebue să decurgă cu o necesitate evidentă, acţiunile morale. Unicul isvor al acţiunilor morale este năzuinţa după fericirea altora, pe când năzuinţa către fericirea proprie, deşi naturală, este fără merit.

Conceptul de plăcere poate deci fi principiul acţiunii

noastre, numai cu condiţia de a determina din el fericirea altora, spre care se îndreaptă acţiunea noastră.

Alegerea motivelor acţiunii presupune o alegere între valori, a căror prezenţă se resimte în căldura şi intensitatea sentimentului. Intensitatea sentimentului, o dispoziţie a lui de a primi şi a resimţi cât mai multe valori, iată ce trebue să constitue isvorul central al motivelor noastre de acţiune.

In al doilea rând, nu este de ajuns să avem îmboldirile sentimentului spre acţiune: ne mai trebue tăria, forţa de a realiza ceeace ne determină sentimentul.

Judecata morală are comun cu cea estetică calitatea de a pronunţa aprobări şi desaprobări; însă se deosebeşte de cea estetică prin faptul că acţiunile la care se raportă le consideră după cum merită o răsplată sau îşi atrag asupră-le o vină; sau — ceeace este acelaşi lucru: judecăţile morale au un caracter obligator pentru acţiune, pe când cele estetice nu[1]).

Filosofia Religiei.

Filosofia religiei are după Lotze ca ultimă sarcină cercetarea raportului concepţiei teoretice despre lume şi despre lumea reală a existenţii în genere cu vederea noastră etică asupra lumii şi cu domeniul bunurilor cari, în parte, trebuesc realizate prin propria noastră acţiune. Ea trebue deci să stea în acord: 1. cu legile universale ale cunoaşterii noastre; 2. cu cerinţele etice ale inimei noastre; 3. cu fragmentul lumii care cade sub observarea noastră, spre a întregi cealaltă parte mai mare a edificiului universal, atât cea care ar putea fi încă obiect al intuiţiei noastre sensibile cât şi mai cu seamă lumea suprasensibilă.

Din metafizică ştim ca legitimă cerinţă că, spre a fi posibilă în genere o acţiune mutuală între elementele lumii, trebue ca toate aceste elemente să fie cuprinse de o substanţă ale cărei forţe ar fi ele şi dela care trebue să-şi primească natura şi facultăţile lor; iar totalitatea tuturor să exprime până la epuizare natura acestei substanţe unice.

Deasemenea etica cere ca ideile de valoare desăvârşită, de bine, de frumos şi adevăr, să aibă ca conţinut un Bine care ar fi deodată un frumos şi un bine; apoi toate ideile individuale să fie numai părţile care se condiţionează reciproc ale unei lumi ideale (op. cit. § 115).

1) Grundzuge der Logik. op. cit. 113.

Filosofia religiei întruneşte aceste două cerinţe în convingerea că cele două principii — substanţa universală, ca fond al lumii reale, şi ideia universală, ca fond al lumii ideale — sunt unul şi acelaş principiu, pe care adeseaori îl numim Dumnezeu şi care este justificat prin următoarele două cercetări.

In primul rând, din conţinutul celor două cerinţe origiginare ar putea fi desvoltate atributele şi calităţile noului principiu şi s'ar putea astfel arăta că credinţa religioasă într'un Dumnezeu al nostru nu s'ar aştepta decât de la aceste calităţi care sunt de găsit.

In al doilea rând, se pune întrebarea: ce formă de existenţă revine lui Dumnezeu? Lotze conchide că lui Dumnezeu singur îi revine cu adevărat forma personală a existenţii, căci numai fiinţa infinită posedă personalitatea desăvârşită, pe când cele mărginite, tocmai prin mărginirea lor, sunt oprite de a-şi desvolta complet această personalitate (Ibid.).

O ultimă cercetare ar privi, după Lotze, raporturile Principiului Suprem cu lumea diversă. Problema aceasta este soluţionată numai într'o mică parte. In general o dificultate provine din faptul că toate formele gândirii noastre sunt relaţii de elemente pe care ele le presupun ca date. Nici una din ele nu poate arăta suficient cum din unitatea unui principiu unic trebue să se nască toate celelalte elemente cu care el intră în relaţie.

Problema creaţiei lumii nu se poate deslega ştiinţific, iar problema guvernării lumii capătă un răspuns mai satisfăcător, întrucât putem presupune că cel puţin al doilea termen de relaţie, lumea creiată, se opune naturii lui Dumnezeu. De aici s'ar deduce că Lotze trece în filosofia religiei ca teist, întrucât după el, Dumnezeu, deşi în relaţie cu lumea, stă totuşi deasupra ei. Mai exact însă ni se pare să credem că Lotze admite o soluţie panenteistă a raportului dintre Dumnezeu şi lume, deoarece, din câte am văzut din metafizica sa, Dumnezeu constitue principiul unic în care se unifică, confundându-se, substanţa universală ca temei al lumei reale şi ideia universală ca fundament al lumei ideale. In orice caz, când Lotze pune pe Dumnezeu ca termen corelativ de cealaltă parte a lumii, ne arată prin aceasta că lumea este prea mică ca să cuprindă complet în ea pe Dumnezeu, ceeace înseamnează că soluţia pe care ne-o oferă el aici este panenteistă.

Sociologia şi Pedagogia.

Asupra sociologiei, căreia pe atunci Aug. Comte îi creiase abia numele, Lotze nu ne-a oferit decât puţine reflexii. Menţionăm doar un viu deziderat al său exprimat cu privire la sociologie în „Principiile de filosofie practică", apărute în dictate.

„Dacă am putea avea tot ce dorim, zice el, ar fi foarte utilă o ştiinţă a societăţii. Până acum nu există cu adevărat pentru ea decât numele" (§ 43).

In aceiaşi ordine de idei, Lotze ia atitudine critică faţă de cei care credeau că psihologia socială ar putea oferi un obiect sociologiei; faţă de organicism care printr'o falsă analogie, identifică societatea cu organismul animal şi, în fine, faţă de direcţia naturalistă-istorică, care avea pretenţia să explice caracterul social al individului prin integrarea lui în evoluţia naturală.

O societate cu adevărat desăvârşită este statul care se deosebeşte de societatea obişnuită prin aceia că se sprijină pe o organizare bazată pe raportul dintre supuşi şi autoritatea publică (Obrigkeit).

Problemele de educaţie revin în preocupările lui Lotze numai incidental şi sporadic. In Vol. II din Microcosmos la Capitolul „Sensul Istoriei" găsim unele indicaţii foarte preţioase cu privire la natura şi limitele educaţiei. Este interesant de observat aici că el consideră istoria ca educaţie a omenirei.

Ceeace constituie obiectul istoriei după Lotze nu este umanitatea ca concept abstract, care n'are nici un fond real ci umanităţile diverselor epoci, adică exemplarele particulare ale acestui concept abstract. Acestea singure, comparate între ele, pot indica un progres. Istoria, ca evoluţie a societăţii şi culturii în timp, oferă prin exemplarele şi creaţiunile spirituale ale personalităţilor şi societăţilor care se mişcă pe firul ei, o sursă inepuizabilă de condiţii favorabile educaţiei. Este de remarcat apoi raportul strâns pe care Lotze îl vede între cultură şi educaţie. „O cultură, zice el, care nu este un simplu bun al temperamentului natural ci implică o cunoştinţă a lucrurilor, o critică a stărilor vieţii omeneşti şi a problemelor vieţii, o conştiinţă a raportului cu societatea şi a raportului societăţii cu lumea, este de neînchipuit fără cea mai variată influenţă a educaţiei şi a relaţiilor sociale". Op. cit.

pag. 24). Educația este deci după Lotze un fenomen social și constitue un suport temeinic al culturii.

Demn de relevat este de asemenea prețul pe care îl pune Lotze pe cultura personală, pe voința personală de a ne cultiva: căci dacă se spune, afirmă el, că omul trebue să devină ceeace este, aceasta nu înseamnă că trebue să se lase în seama naturii, ci să se caute să realizeze umanul din el cu conștiința ca activitate proprie a sa. Căci demnitatea omenirii nu constă în a sta în pasivitate ca lumea animală, la care se acordă, într'un mod inexplicabil, motivele iraționale cu favorizările întâmplătoare ale mediului extern, ci în a cunoaște îndoindu-se, dibuind, îmbunătățindu-și scopurile, datoriile și mijloacele ei.

O școală care să-i ducă mai departe doctrina, Lotze n'a întemeiat. Totuși influența ideilor lui s'a resimțit nu numai în Germania, dar și în Franța, Anglia și America, Italia și Suedia. Dintre gânditorii germani asupra cărora s'a exercitat influența lui Lotze, sunt demni de amintit într'o direcție: Stumpf, Husserl, Twardowski; în alta și anume cea în care se orientează doctrina celor două lumi (Zweiweltentheorie) și conceptul de valoare a adevărului, amintim pe Windelband, Rickert, Lask, iar dintre kantienii care reprezintă fracțiunea naturalistă, în deosebi pe Otto Liebmann și Hans Driesch; mai departe Steinthal, Dilthey în lucrările din tinerețe, Teichmüller, Eucken, Frege[1]).

Gustav Theodor Fechner

Idealismul german din primele decenii ale secolului al XIX-lea, plecat dela criticismul kantian care găsise o cale de mijloc între empirism și raționalism, ajunsese în problema cunoașterii la un raționalism lipsit de orice măsură. Reprezentanții lui de frunte susțineau astfel că natura existenței și legile ei generale pot fi cunoscute pe singura cale a rațiunii. Caracterul arbitrar al rezultatelor obținute pe această cale precum și progresul științelor nu au întârziat să arate imperfecțiunile metodei raționale impunând în locul ei experiența. Opus idealismului s'a ridicat astfel în Germania materialismul întemeiat

1) Georg Misch în Introducerea dela prima parte din sistemul de Filosofie al lui Lotze, editată în 1912, sub titlul: Logik (Sistem der Philosophie I) Verlag von Felix Meiner. Pag. XCII. In această introducere, găsim o bună expunere a filosofiei lui Lotze.

pe rezultatele ştiinţelor naturii. Această nouă concepţie avea însă neajunsul de a contrazice prea isbitor adânci deprinderi intelectuale ale timpului legate în deosebi de credinţele religioase.

Intre aceste două extreme deopotrivă de inacceptabile pentru spiritul timpului, idealismul şi materialismul, unii dintre reprezentanţii filosofiei germane au ales calea de mijloc a unei concepţii care îşi propunea să împace aspiraţiile spiritului cu datele experienţei. Fechner a fost împreună cu Hermann Lotze şi Eduard von Hartmann unul dintre aceştia. In concepţia sa el a căutat să împace raţiunea cu experienţa şi religia cu ştiinţa. Evoluţia gândirii sale este interesantă pentru reconstituirea motivelor cari au făcut nesatısfăcătoare atât concepţia idealistă cât şi cea materialistă şi cari au îndreptat cugetarea filosofică pe noua ei cale. Să schiţăm dar mai întâi liniile ei generale.

I. Viaţa şi opera.

Gustav Theodor Fechner s'a născut la 19 Aprilie 1801 la Grossärchen, lângă Muskau, în Niederlausitz. Părinţii săi descindeau din familii de preoţi, iar tatăl său el însuşi a fost preot. Rămas orfan de tată când nu avea decât cinci ani, Fechner a fost crescut la Tübingen de un unchiu al său deasemenea preot. Mediul religios în care s'a desvoltat astfel prima lui copilărie a avut o adâncă înrâurire asupra spiritului său, dar care s'a făcut sensibilă mult mai târziu. Deocamdată studiile ştiinţifice pe cari le-a făcut i-au înăbuşit aspiraţiile religioase. In 1815, el merse la Dresda, unde şi-a început studiile la Kreuzschule şi la Academia medico-hirurgicală; iar în 1817 trecu la Leipzig, unde a rămas toată viaţa.

Acolo, Fechner s'a consacrat în primul rând studiului medicinei. Din filosofie se pare a nu fi ascultat decât cursurile kantianului Krug asupra logicei. Starea de pe atunci a medicinei îl mulţumea prea puţin; ea se mişca pe un teren încă cu totul nesigur. Constituiau o excepţie prelegerile de fiziologie ale lui Weber, pe cari le-a ascultat cu interes. In 1822. Fechner absolvi studiile medicale. In acelaş timp, el a făcut şi studii de fizică. Nevoia de a-şi câştiga existenţa îl determinase chiar să întreprindă unele traduceri şi prelucrări din limba franceză în domeniul fizicei şi al chimiei.

Studiile acestea l-au câştigat pentru concepţia materia-

listă. Astfel, pentru el, totul se reducea pe atunci în univers la materie şi la mişcare. Lectura unei lucrări de filosofie speculativă a naturii, al cărei autor era Lorenz Oken, un adept al lui Schelling, l-a făcut să întrevadă posibilitatea unei noui concepţii filosofice. Deşi era naturalist, Oken încerca să construiască după modelul lui Schelling o filosofie monistă a naturii, în care Dumnezeu era considerat ca substanţă ultimă a lucrurilor. Cât de mult a fost influenţată gândirea lui Fechner de această concepţie a mărturisit-o mai târziu filosoful el însuş. „Prin studiile mele de medicină, spunea el, devenisem complect ateu; de ideile religioase mă depărtasem cu totul, iar în lume nu mai vedeam decât o activitate mecanică. Atunci, îmi ajunse în mână filosofia naturii a lui Oken; o nouă lumină păru că îmi luminează dintr'odată întreaga lume şi ştiinţa despre univers; eram ca orbit"[1]). Cu această nouă orientare a gândirii sale, care data încă din 1820, înainte de a-şi fi terminat studiile medicale, Fechner şi-a dat în 1823 docenţa, hotărît a ţine prelegeri în spiritul filosofiei lui Schelling şi Oken. Prin traducerea însă şi prelucrarea din limba franceză a *Tratatului de Fizică* al lui Biot, terminată în 1824, Fechner se văzu din nou îndreptat pe calea ştiinţelor exacte. In acelaş an a fost însărcinat cu suplinirea pe un semestru a catedrei de fizică dela universitatea din Leipzig; iar curând după aceea a fost numit profesor extraordinar de fizică la aceiaşi universitate. In această funcţiune el începu să facă experienţe proprii în domeniul fizicei. El a continuat totuşi să se intereseze şi de probleme cu caracter filosofic. Rezultatul acestor preocupări a fost publicarea, în 1836, a unei mici scrieri întitulată *Cărticica despre viaţa de după moarte*[2]). Aici se găsesc în germene ideile pe cari filosoful avea să le desvolte mai târziu.

Deocamdată însă nevoile vieţii şi obligaţiile profesionale l-au ţinut departe de preocupările de ordin filosofic. In 1834, el devenise profesor ordinar de fizică la Leipzig. Dar, până la această dată, situaţia sa de profesor extraordinar neaducându-i niciun venit, l-a constrâns să-şi continue unele lucrări ştiinţifice, cari îi asigurau un oarecare câştig. El a tradus astfel *Tratatul de Chimie* în şase volume al lui Thénard. Obo-

1) *Fechner*. Ueber die Seelenfrage. Zweite Auflage. Hamburg und Leipzig 1907. Geleitwort von Fr. Paulsen S. XIII.

2) Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. Leipzig 1836. A fost publicată sub pseudonimul Dr. Mises. Sub acelaş pseudonim Fechner publicase, în 1824, la Leipzig, Stapelia mixta iar în 1825 Vergleichende Anatomie der Engel.

seala pe care i-a pricinuit-o activitatea desfăşurată în timpul acesta l-a pus în imposibilitatea de a-şi mai continua lucrările. Fechner a trebuit să renunţe la catedra de fizică. In cele din urmă însă, oboseala a luat forma unei boale nervoase ce se agrava din ce în ce mai mult. In iarna 1839-1840, boala, care dura de mai mulţi ani, devenise cu totul îngrijorătoare. Complicată cu o boală de ochi, Fechner era ameninţat să-şi piardă vederea. Pentru a preveni durerile de ochi şi pentru a stăvili agravarea boalei, el fu nevoit să stea închis tot timpul într'o cameră întunecoasă şi să-şi acopere faţa cu o mască ce împiedeca lumina să pătrundă la ochi. Dela un timp, Fechner păru că va pierde definitiv vederea. Mai târziu, spiritul său începu a da semne de turburare; iar organismul, consumat de boală, ajunse pe punctul de a-şi pierde ultimele forţe.

In timpul acestei boale, care a durat câţiva ani, privirile sale, alungate în mod brutal din lumea exterioară a materiei şi a mişcării, se reîntoarseră în mod firesc spre lumea interioară a spiritului şi a credinţei. Experienţei ştiinţifice, care devenise imposibilă, luă locul reflexiunea filosofică. La începutul lui Octombrie 1843, însănătoşirea veni, când toate speranţele erau pierdute. Era o adevărată reînviere, căci cu puţin înainte Fechner păruse la capătul vieţii. Mai întâi, el îşi recăpătă forţele fizice. Insănătoşirea mintală urmă refacerii organismului. In interval de o lună filosoful putu să revadă lumina zilei şi simţi din nou atracţia pentru studii. Această reîntoarcere neaşteptată la viaţă făcu asupra spiritului său o impresie ale cărei urme i-au rămas adânc întipărite. „Imi reamintesc foarte bine, scria el câţiva ani după aceasta, ce impresie a făcut asupra mea când, după o boală de ochi de câţiva ani, am eşit iarăşi din camera întunecoasă pentru prima dată fără legătură la ochi în grădina înflorită. Această priveliştе îmi părea frumoasă dincolo de ceeace este omenesc; fiecare floare îmi sclipea în faţă cu o claritate proprie ca şi cum ar fi aruncat în lumea exterioară ceva din lumina ei. Intreaga grădină îmi păru transformată, ca şi când, nu eu, ci natura ar fi renăscut: şi gândeam că este destul să deschizi ochii, pentrucа natura îmbătrânită să o faci să reîntinerească. In adevăr nimeni nu-şi închipuie cât de nouă şi de vie apare natura celui care o întâmpină cu alţi ochi" [1]). Convingerea

1) *Fechner*, Nanna oder über die Seele der Pflanzen. Vierte Auflage, Hamburg 1908. S. 294.

aceasta despre natură a constituit punctul de plecare al filosofiei lui Fechner. Ideea ei centrală este, cum vom vedea, aceea a însufleţirii universale.

Prima lucrare cu care a apărut Fechner după însănătoşire a fost aceea intitulată *Asupra Binelui suprem*[1]). Ea cuprinde cursul de morală pe care l-a ţinut filosoful la universitatea din Leipzig dupăce şi-a reluat activitatea profesorală. Lucrarea aceasta, care constitue sursa ideilor morale ale lui Fechner, expune o concepţie etică evdemonistă. Ei i-a urmat *Nanna sau asupra sufletului plantelor*[2]), în care ideea însufleţirii universale căpăta prima ei expresiune sub forma convingerii că nu numai oamenii şi animalele au suflet, ci şi plantele. In 1851, după trei ani, ducând mai departe ideile sale, Fechner a publicat opera sa filosofică fundamentală *Zend-Avesta sau asupra lucrurilor din cer şi de dincolo*[3]). Zend-Avesta, spunea autorul în prefaţa lucrării, însemnează cuvânt viu. Aleg acest titlu, continua el, pentru ca această lucrare să fie un cuvânt care să facă vie natura. Fechner voia în Zend-Avesta, care purta titlul cărţii sfinte a lui Zoroastru, să facă din nou actuală religia naturii a acestuia. Ideea pe care se întemeia întreaga lucrare era aceea că natura întreagă este însufleţită şi că sufletul naturii este Dumnezeu.

Preocupat, după publicarea acestei lucrări, din nou de probleme cu caracter ştiinţific, Fechner a publicat, în 1855, o lucrare *Asupra teoriei fizice şi filosofice a atomilor*[4]). Alături de teoria atomilor el susţinea aici valoarea experienţei în cunoaşterea şi explicarea naturii. Pe linia aceloraşi preocupări ştiinţifice sunt *Elementele de Psihofizică*[5]), apărute în 1860. Fechner punea în această lucrare temeliile unei noui ştiinţe, al cărei obiect era destinat să fie studiul raporturilor dintre corp şi suflet. şi care a devenit punctul de plecare al psihologiei experimentale. Reîntors la concepţia sa filosofică panteistă el a publicat apoi, în 1861, *Asupra problemei sufletului*[6]). Fechner susţinea aici că singura existenţă constatabilă ca un fapt şi deci reală este conştiinţa, şi că deasupra con-

1) Ueber das höchste Gut. Leipzig 1846.
2) Nanna oder uber die Seele der Pflanzen. Leipzig 1848.
3) Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Leipzig 1851.
4) Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre. Leipzig 1855.
5) Elemente der Psychophysik. 2 Theile. Leipzig 1860.
6) Ueber die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden. Leigzig 1861.

științei individuale există conștiința superioară a lui Dumnezeu. La ea s'a adăugat, în 1863, lucrarea *Cele trei motive și rațiuni ale credinței*[1]).

Din 1870 înainte, până spre sfârșitul vieții, deși la o vârstă înaintată, Fechner s'a întors din nou la studiile științifice. In *Estetica experimentală*[2]) el a pus bazele unei noui estetice întemeiată pe experiență. Rezultatele cercetărilor sale întreprinse în acest domeniu le-a consemnat mai târziu în *Școală premergătoare de Estetică*[3]). Inaintea acesteia Fechner a publicat studiul din domeniul științelor naturii întitulat *Câteva idei asupra istoriei creației și evoluției organismelor*[4]). Infine, pe aceeaș linie a științei Fechner a mai publicat, spre sfârșitul vieții: *In chestii de Psihofizică*[5]) și *Revizuirea punctelor principale ale Psihofizicei*[6]). Deasemenea el a dat într'o mică scriere o nouă expunere populară a concepției sale filosofice în *Viziunea zilei față de viziunea nopții*[7]). Aceasta cuprindea oarecum testamentul său filosofic.

Deși boala grea dintre 1840 și 1843 nu rămăsese fără urme, Fechner a atins vârsta înaintată de 86 de ani. El a murit la 18 Noembrie 1887, în urma unei congestii. Cu firea lui blândă și cu înaltele lui calități morale și intelectuale, Fechner a fost una din figurile cele mai iubite și mai respectate ale timpului. Corespondența sa științifică i-a editat-o W. Preyer[4]).

2. Ideea însuflețirii naturii.

Se crede în general, spunea Fechner, că numai omul și unele animale superioare ar avea privilegiul vieții sufletești, că plantele nu ar fi însuflețite, că înfine Pământul și astrele de pe cer ar fi bolovani lipsiți de viață și de conștiință. Să fie adevărat?

Ce ne face să admitem că o ființă este însuflețită? Cunoștință directă nu avem decât despre propria noastră viață

1) Die drei Motive und Grunde des Glaubens. Leipzig 1863.
2) Zur experimentalen Aesthetik. Leipzig 1871.
3) Vorschule der Aesthetik. 2 Bände. Leipzig 1876.
4) Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen. Leipzig 1873.
5) In Sachen der Psychophysik. Leipzig 1877.
6) Revision der Hauptpunkte der Psychophysik Leipzig. 1882.
7) Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. Leipzig 1879.
8) W. Preyer. G. Th. Fechner und W. Preyer. Hamburg 1890. In 1897, Th. Lipps a editat scrierea postumă a lui Fechner Kollektivmasslehre. Lepzig 1897.

sufletească. Niciodată nu am perceput direct conştiinţa unei alte fiinţe decât a noastră, ci numai indirect, prin manifestările ei în organismul material, cari se aseamănă cu manifestările propriei noastre conştiinţe. Din asemănările corporale deci conchidem asemănările sufleteşti. Trebue să observăm însă, că aceste asemănări nu presupun identităţi, ci numai comunitatea unor calităţi esenţiale. Cu un om seamănă mai mult o statue decât un vierme. Totuşi nu despre statue spunem că trăeşte şi simte, ci despre vierme. Cari sunt dar acele însuşiri esenţiale în virtutea cărora atribuim viaţă sufletească unui animal? Ele nu pot fi decât constituirea într'un organism unitar, sensibilitatea şi mişcarea spontană. Numai când lipsesc aceste însuşiri credem că lipseşte şi viaţa şi cu ea sufletul. Aceasta înseamnă că toate organismele animale fără deosebire, câtă vreme trăesc, sunt şi însufleţite, întrucât toate sunt înzestrate atât cu individualitate cât şi cu sensibilitate şi activitate spontană. S'ar putea obiecta că activitatea animalelor inferioare nu este liberă ca a omului. In activitatea sa însă şi omul este determinat de natura sa ca şi cea mai umilă fiinţă vieţuitoare. Animalelor inferioare nu trebue să le cerem ceeace nu posedă nici omul. Cât despre sensibilitate, cercetările naturaliştilor au dovedit că o posedă şi animalele lipsite de sistem nervos. Din aceste constatări rezultă că animalele au toate un grad oarecare de conştiinţă. Viaţa sufletească nu este legată de o anumită structură a organismului, ci de viaţă în general. Dealtfel dacă conştiinţa ar apărea în unul sau altul din momentele evoluţiei animale, dacă nu ar exista dela început, apariţia ei ar fi inexplicabilă.

Animalele sunt deci însufleţite. Dar plantele? Ele se nasc ca şi animalele, cresc, se înmulţesc şi mor. Prinurmare au şi ele viaţă. Dacă însă este aşa, atunci ele trebue să aibă şi suflet. Căci viaţa fără suflet nu se poate concepe. A admite că ele sunt vii şi că totuşi nu au suflet, ar fi a admite că natura a avut destulă materie pentru a le construi, dar nu a mai avut suflet cu ce să le mobileze în interior, că deaceea le-a lăsat goale ca pe nişte case pustii. Ne-am obişnuit să negăm viaţa sufletească a plantelor, pentru motivul că ele nu seamănă în totul cu noi. Trebue să recunoaştem însă că nici animalele nu ne seamănă în totul, şi cu toate acestea le atribuim viaţă sufletească. Am văzut că aceasta o facem în virtutea unor asemănări esenţiale. Intrebarea este dacă aceste asemănări se găsesc şi la plante. Dar trebue să recunoaştem că nu avem dreptul aici să mergem prea departe cu analogiile.

Este probabil că nimic nu a împiedecat natura să inventeze forme diferite de viaţă sufletească, dupăcum nimic nu a împiedecat-o să inventeze forme diferite de viaţă, cum sunt viaţa animală şi viaţa vegetală. Tocmai fiindcă plantele sunt constituite dupa un alt plan de viaţă decât animalele, sufletul lor trebue să fie construit deasemenea după un alt plan decât sufletele animalelor şi ale oamenilor. Intre viaţa sufletească a plantelor şi a animalelor nu trebue să căutăm analogii prea mari. Să le vedem totuşi pe acelea cari există.

Ca şi animalele, plantele sunt organisme individuale, formate din celule cari se grupează în forme variabile dela o specie la alta. Deosebirea constă în aceea că la plante celulele sunt altfel formate decât la animale, iar în compoziţia lor elementele chimice intră în alte proporţii. Aceeaşi varietate însă se găseşte şi în regnul animal. Particularitatea fiecării specii constă tocmai în aceea că celulele ei sunt altfel formate şi distribuite. Avem deci între plante şi animale o primă analogie din punctul de vedere al structurii celulare şi al formei lor individuale. Şi este probabil că, dupăcum în regnul animal planul unitar şi individual de organizare al vieţii este purtător al planului unitar şi individual al sufletului, tot astfel se petrece şi în regnul vegetal, unde am întâlnit deasemenea un plan unitar şi individual de organizare. Se va obiecta poate că plantele au mai puţină individualitate decât animalele, ele fiind strâns legate de pământ şi putând fi lipsite de cea mai mare parte din organismul lor, fără ca viaţa lor să înceteze. Lumea animală însă nu este străină de aceste condiţiuni. Animalele sunt în aceeaşi măsură legate de mediul înconjurător în care sunt legate plantele. Deasemenea şi corpul lor poate fi până la un punct oarecare mutilat. Individualitatea desăvârşită nu se găseşte nici în lumea animală nici în cea vegetală.

O asemănare mai esenţială între plante şi animale constă în aceea că şi unele şi altele posedă activitate. Plantele, oricât ar părea de imobile, sunt înzestrate cu mobilitate lăuntrică. Nutriţia şi creşterea sunt în această privinţă dovezi ce nu pot fi puse la îndoială. Unele plante posedă şi o mobilitate exterioară în totul asemănătoare cu aceea a animalelor. Ele se mişcă după soare, pare că urmărindu-l cu privirea. Altele îşi mişcă rădăcinile după hrană. O deosebire pare totuşi a exista din acest punct de vedere. Mişcările plantelor par a fi determinate, pecând mişcările animalelor par a fi spontane. Trebue să ne înţelegem însă în această privinţă. Mişcările plantelor

sunt desigur determinate. Libere însă nu sunt nici mişcările animalelor. Legile naturii nu fac excepţie în viaţa animală. Ar fi dar nedrept să cerem dela plante mişcări libere, spontane, nedeterminate, câtă vreme nici animalele nu le posedă. Libere sunt acele mişcări pe cari le face o fiinţă condiţionată de propria ei natură. Aşa înţeleasă libertatea, evident că vegetalele nu sunt mai puţin libere în activitatea lor decât animalele. Dacă totuşi mişcările animalelor sunt mai violente, mai frecvente şi mai vizibile, dacă animalele aleargă necontenit şi ţipă, pecând plantele respiră şi înfloresc în linişte, aceasta nu înseamnă că numai animalele au suflet, iar plantele nu, — de unde ar rezulta că natura a fost incapabilă să creeze suflete cari înfloresc şi respiră în tăcere.

O mare deosebire între plante şi animale pare a consta în aceea că numai animalele sunt înzestrate cu simţire, iar plantele nu. Ideea că plantele nu simt se întemeiază pe constatarea că nu au organe de simţire nici sistem nervos. Am văzut însă că simţirea este posibilă şi fără un sistem nervos. Totuşi nu este adevărat că plantele nu-l au. Dimpotrivă ele au nervi, — ceeace se observă în diferitele lor organe: în frunze, în flori, şi aşa mai departe. Totul dovedeşte deci că plantele posedă conştiinţă. Este probabil că conştiinţa lor se reduce la sensibilitate. Redusă însă la această funcţiune, viaţa sufletească nu dispare. Ea este numai pe o treaptă inferioară aceleia a omului şi a animalelor. Este probabil, spune Fechner, ca viaţa sufletească a plantelor să fie încă mai sensorială decât a animalelor cari, dacă nu au raţiune şi conştiinţă de sine, au totuşi amintirea trecutului şi prevederea viitorului, pecând viaţa plantelor este cufundată în mersul prezent al vieţii, fără ca totuşi să facă excepţie dela însufleţirea generală[1]).

Negăm totuşi conştiinţa plantelor pentru motivul că ele nu se aseamănă în totul cu noi. Pentru acelaş motiv negăm şi conştiinţa astrelor. Să fie însă aşa cum credem? Pământul din care s'au născut toate fiinţele vii, plante şi animale, cari îi acoperă suprafaţa, să fie numai un bolovan lipsit de viaţă, iar universul numai o îngrămădire de materie neînsufleţită?

Ceeace ne-a făcut în bună parte să credem că Pământul ar fi mort trebue să fie confuzia dintre dublul înţeles al acestui termen: acel de ţărână şi de planetă. Să ne gândim însă, nu

1) Desvoltările privitoare la această parte asupra sufletului plantelor se găsesc în Nanna oder über die Seele der Pflanzen.

la pământul țărână, ci la Pământul planetă cu tot ce-i aparține, cu nenumăratele ființe vii cărora le-a dat naștere din sânul său și le dă hrană. Toate aceste vietăți nu sunt decât părți sau membre ale lui. Mai mult, membrele unei ființe vii pot fi desprinse de corpul care le leagă, pecând nimeni nu ar putea să despartă o ființă vie din sistemul unitar al Pământului. Luat în acest înțeles desigur că Pământul nu mai pare nici mort nici neînsuflețit.

O altă cauză care ne-a făcut să credem că Pământul ar fi mort este în deprinderea noastră de a-l confunda cu globul construit de noi cu scopul de a-l reprezenta. Pete și dungi albastre sunt pe această imagine oceanele, mările și râurile; altele cenușii sunt munții, și așa mai departe. Pe această jucărie viața nu ar avea cum să se vadă. Activitatea uriașă a naturii s'a împietrit aici în contururi rigide. Ideea pe care ne-o facem astfel despre globul pământesc o atribuim apoi Pământului. Așa fiind se înțelege dece Pământul ne apare mort. Il socotim așa, fiindcă noi înșine l-am omorât. Despre Pigmalion se povestește că ar fi făcut o statue atât de frumoasă, încât s'a îndrăgostit de ea. Cerând Afroditei să dea viață pietrei neînsuflețite, zeița înduioșată l-a ascultat. Noi facem contrarul. De bucurie că am căpătat o copie a Pământului ucidem modelul. Forma umilă la care am redus Pământul gigantic în mărime și forță ne mulțumește. Totuși câtă deosebire! Să eșim în mijlocul naturii, să privim activitatea ei neobosită, să simțim viața ei, și atunci ne vom da seama ce greșit este a crede că Pământul ar fi mort. „Eși la malul mării, ascultă, privește valurile cum isbesc în țărm, cum vine un val după altul și marea întreagă este acoperită cu o turmă rătăcitoare; și fiecare spune: nu eu sunt aceasta, ci forța întregului, care ne mână, pe mine și pe tovarășele mele; ce aș putea eu, val singur?; auzi, privește cum vine furtuna și cum ridică valurile din ce în ce mai sus, iar norii îi alungă și zgudue corabia, și toate steagurile fâlfâe într'o singură direcție; în aceeaș merg norii, în aceeaș valurile; tu însuți tresari în tine și în afara ta; căci ai desigur un alt sentiment decât atunci când priveai de pe banca de școală, iar profesorul îți spunea: acesta este oceanul Atlantic, iar aceasta marea Mediterană. Acest sentiment s'a născut din viața Pământului, din care viața ta este o parte, întrucât această viață te cuprinde în pulsația ei; însă cât timp ai stat pe banca de școală ai luat globul drept Pământ, iar ceeace simți acum socotești

numai drept o aparenţă, numai drept sensibilitatea ta, numai bun pentru poezie, iar orice poezie drept o născocire; ceeace profesorul ţi-a arătat pe glob şi ceeace ţi-a spus despre mişcarea valurilor, despre flux şi reflux şi despre atracţia lunii, ar fi întregul adevăr despre lume; şi desigur este adevăr, dar nu tot adevărul. Lucrurile se petreceau altfel la primii oameni, cari încă nu reflectau stând deasupra naturii, ci simţeau stând înlăuntrul naturii, cari nu stabiliseră încă deosebirea între organic şi anorganic, între ceeace merge cu suflet şi fără suflet; ci, fiindcă ei simţeau, că forţa care mişcă braţul lor, care agită picioarele lor este o forţă sufletească, că sângele lor curge sub influenţa sufletului, că respiraţia lor porneşte din însufleţit, nu au putut gândi nicio agitare şi nicio mişcare, nicio curgere şi nicio adiere căreia nu-i stă la bază o forţă spirituală, şi fiindcă ei vedeau în natură o agitare şi o mişcare, o curgere şi o adiere mai puternică decât în micul lor trup, ei se închinară în faţă-i ca în faţa unei fiinţe divine"[1]).

O nouă cauză care ne-a făcut să credem că Pământul nu are viaţă este în mărimea lui uriaşă faţă de micimea noastră, şi în complexitatea formelor lui. Neputând să-l cuprindem cu o singură privire l-am împărţit în bucăţi pe cari le studiem nu numai în ştiinţe diferite şi în ore diferite, ci şi în institute diferite. Prin aceasta vieţuitoarele au fost separate de restul Pământului, animalele de vegetale, şi aşa mai departe. Cum am putea însă să mai vedem viaţă şi suflet într'un organism tăiat în bucăţi? Este de aşteptat ca după o asemenea operaţie Pământul să ne apară mort.

Totuşi între Pământ şi organismele animale există destule asemănări, pentru a fi în drept să admitem că şi Pământul are viaţă şi conştiinţă. Ca toate fiinţele vii Pământul are un corp unitar, continuu, individual. El este încă individualitate într'un grad mai înalt decât celelalte vieţuitoare, întrucât nimic nu poate fi despărţit de organismul său. Deasemenea ca şi fiinţele vii Pământul este format din materie sub toate stările, distribuite în diverse formaţiuni. Ceeace la o fiinţă vie este scheletul, care dă formă părţilor mobile, pentru Pământ este scoarţa lui solidă. Sângele lui este format din apele, cari îl brăzdează în toate direcţiile, şi din materia topită, care se

1) *G. T. Fechner*, Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. Dritte Auflage, Hamburg und Leipzig 1906. Vol. I, p. 10—11. Desvoltăririle lui Fechner privitoare la însufleţirea Pământului se găsesc în această scriere: Vol. I, cap. II—V şi Vol. II, cap. XV.

găsește în interiorul său. Dacă în constituția Pământului intră pe lângă materiile cari se găsesc în organismele vii și altele pe cari acestea nu le au, de aici nu rezultă că Pământul ar avea mai puțină viață. In niciun caz nu rezultă că Pământul ar fi mort. Deasemenea Pământul dispune de o activitate lăuntrică intensă. Vulcanii, cari isbucnesc cu forță uriașă, o arată în chip netăgăduit. Transformările continue ale materiei, circulația ei neîntreruptă, sunt noui probe. Activitatea este totașa de reală înlăuntrul Pământului ca și înlăuntrul ființelor vii. Viața nu se întrerupe nicăieri.

Totul dovedește deci că Pământul este viu. Dacă nu ar fi așa, viața animalelor și a plantelor ar rămânea inexplicabilă. Pământul este mama tuturor vietăților de pe suprafața sa. Dacă însă el nu ar avea viață, de unde ar proveni viața acestora? Sau poate prin nașterea ființelor vii Pământul a cheltuit toată rezerva lui de viață? Sau născându-le a murit de durerile facerii? Căci dacă ar fi fost mort dinainte, nu ar fi avut cum să dea naștere ființelor vii. Mamă a plantelor și a animalelor, Pământul trebue să fie cel puțin tot așa de viu ca și creaturile sale. Pentru acelaș motiv, Pământul trebue să aibă conștiință. Altfel ființele vii ele însele n'ar fi avut de unde să o capete. Trebue să admitem chiar că conștiința Pământului este superioară conștiinței noastre individuale. Plantele și animalele împreună cu oamenii sunt ca membrele lui; îi sunt deci subordonate. Pământul este deaceea o ființă superioară lor. Dacă însă nu numai se aseamănă ființelor vii de pe suprafața sa, dar le și întrece, întrucât conchidem totdeauna dela corporal la spiritual, trebue să admitem că Pământul este însuflețit într'un grad mai înalt decât ființele vii individuale.

In sprijinul acestei concluzii vin încă alte constatări. Știm că viața sufletească se măsoară după gradul de individualitate și de activitate liberă de care dispune o ființă vie. Am văzut însă că, în comparație cu animalele și cu omul, Pământul este un organism mai închis, mai unitar, prinurmare mai individual. Deasemenea am văzut că în activitatea sa Pământul este mult mai independent de condițiuni exterioare decât omul, că prinurmare activitatea sa este mult mai interioară. De unde rezultă că Pământul este mai liber. Libere sunt acțiunile pornite dintr'un principiu interior, iar acțiunile Pământului sunt mai interioare, fiindcă găsesc condițiunile lor în el însuș. Dimpotrivă omul este mult mai determinat în activitatea sa de condițiuni exterioare. Dacă însă Pământul este o individualitate mai de-

săvârşită decât omul şi animalele, şi dacă este mai liber în acţiunile sale, rezultă că este conştient într'un grad mai înalt decât toate aceste fiinţe, — individualitatea şi libertatea fiind măsura conştiinţei. Unii cred totuşi că activitatea animalelor şi a oamenilor este spontană, pecând mişcările Pământului ar fi provocate de forţe exterioare. Adevărul însă nu este acesta. Ca să se deplaseze dintr'un loc în altul, omul are nevoe de rezistenţa pământului. Suspendat în spaţiu, lipsit adică de această rezistenţă, şi presupunând că nici forţa de atracţie a vreunui alt corp ceresc nu s'ar exercita asupră-i, el ar rămânea imobil. Dar Pământul? El se mişcă datorită atracţiei solare. Prinurmare dupăcum, pentru a se mişca, omul are nevoe de rezistenţa pământului, tot astfel Pământul are nevoe de atracţia Soarelui. Cum însă rezistenţa şi atracţia sunt deopotrivă forţe ale naturii, rezultă că şi pentru oameni şi pentru Pământ condiţiunile de mişcare sunt aceleaşi, şi că oamenii în mişcările lor nu sunt mai independente decât Pământul.

Se poate obiecta că Pământul nu dispune de sistem nervos. Ştim însă din studiul animalelor şi al plantelor că viaţa conştientă nu este în mod necesar legată de un sistem nervos. Există fiinţe cari posedă simţire fără să aibă creer şi fără să aibă nervi. Dacă deci Pământul nu ar avea creer, nu ar fi o probă că este lipsit de simţire. Totuşi el are sistem nervos şi creer. Numai că, ceeace dealtfel este firesc, creerul Pământului este altfel organizat decât al oamenilor şi al animalelor. In sistemul unitar al Pământului, în care sunt cuprinse toate fiinţele vii de pe suprafaţa lui, creerele individuale formează creerul său. Că aceste creere, deşi individuale, totuşi nu exclud posibilitatea unei conştiinţe unitare, este explicabil. Două emisfere cerebrale nu dau conştiinţa noastră unitară? Doi ochi nu dau o singură imagine? Este posibil ca mai multe creere individuale să dea naştere în unitatea Pământului unei singure conştiinţe. Se va obiecta totuşi că creerele individuale nu sunt legate între ele prin nervi cum sunt legaţi ochii sau cum sunt legate emisferele aceluiaş creer. Totuşi este posibilă conştiinţa individuală şi fără asemenea conexiuni. Ganglionii nervoşi ai insectelor sunt separaţi. Totuşi ei formează în fiecare insectă o conştiinţă individuală. Unitatea corporală a insectei ajunge pentru a forma unitatea conştiinţei sale. In acelaş fel, unitatea Pământului ajunge ca creerele individuale să formeze o conştiinţa unitară. Conştiinţa socială este o asemenea conştiinţă unitară formată de creere individuale.

Sunt dar destule motive să credem că Pământul este însufleţit. Nu se poate însă ca dintre toate astrele el singur să aibă acest privilegiu. Astrele formează în totalitatea lor natura. Pământul cu vieţuitoarele de pe suprafaţa lui este numai o parte a acestui întreg. Ar fi însă de neconceput ca o parte să aibă conştiinţă, iar întregul căruia aparţine să fie mort. Toate astrele sunt de aceeaş natură cu Pământul şi intră în acelaş sistem. Deaceea toate trebue să fie vii şi însufleţite, cum este Pământul. In vechile credinţe religioase corpurile cereşti erau considerate ca fiinţe cari servesc lui Dumnezeu, iar după isvoarele biblice vechi ele ar fi însufleţite. Deasemenea după credinţele populare cerul este locuinţa unor fiinţe intermediare între om şi Dumnezeu, cari se numesc îngeri. Toate aceste credinţe nu sunt lipsite de fundament. Se ştie că fiecare element al naturii îşi are genul lui de fiinţe vieţuitoare pe cari le adăposteşte. Apa adăposteşte peştii, aerul păsările şi aşa mai departe. Cari ar putea fi creaturile eterului ceresc, dacă nu sunt astrele ele însele? Şi ce sunt ele decât fiinţe superioare, cari trăesc într'un element superior o viaţă superioară? „Ele sboară şi înoată într'adevăr fără aripi, purtate de un element pe jumătate spiritual şi de o forţă pe jumătate spirituală; nu aleargă înfricoşate după hrană materială ci se mulţumesc cu lumina pe care şi-o trimit reciproc; nu se îmbulzec şi nu se lovesc, ci se mişcă într'o ordine clară pe un drum armonios [1])". Asemenea fiinţe n'ar putea fi considerate decât ca îngeri, aşa cum le-a considerat totdeauna credinţa populară. Astrele sunt dar nu numai fiinţe vii şi însufleţite, ci sunt fiinţe superioare nouă.

3. Panteismul şi consecinţele lui filosofice.

Natura este aşadar, după Fechner, însufleţită. Iată acum modul în care filosoful german credea că se poate dovedi că sufletul naturii este Dumnezeu însuşi. Este neîndoios, spunea el, că natura a dat naştere independenţei şi conştiinţei noastre. De aici rezultă că, departe de a fi moartă, natura trebue să aibă mai multă independenţă şi mai multă conştiinţă decât noi. Deşi însă în activitatea lor astrele sunt mult mai independente decât noi, fiecare având în sine propriile sale condiţiuni de viaţă, totuşi independenţa lor nu este absolută, ci este com-

1) *G. T. Fechner.* Zend-Avesta, ed. cit. p. 144. Desvoltările privitoare la această parte în vol. I cap. VI.

plectată printr'un mai intim raport dintre activitatea lor, mişcările fiecăruia condiţionând şi fiind în acelaş timp condiţionate de mişcările întregului lor sistem. Intrucât însă acest sistem formează natura întreagă, şi întrucât natura nu este determinată decât de cauze cari îi aparţin, rezultă că el este cel mai liber şi cel mai individual din câte există, deci nu numai conştient, ci şi cel mai conştient. Natura este dar însufleţită, iar sufletul ei este absolut independent. Deasemenea sufletul naturii, cuprinzând în unitatea lui toate conştiinţele individuale, este atotştiutor. Infine, fiindcă cuprinde întreaga activitate a naturii, el este şi atotputernic. Această conştiinţă absolută, atotştiutoare şi atotputernică nu poate fi decât Dumnezeu. Dumnezeu este deci sufletul întregii naturi. El nu este în afară ci înlăuntrul ei. Natura este cu alte cuvinte însufleţită şi divină. Conştiinţa divină a naturii este ceva mai mult decât unitatea tuturor conştiinţelor individuale. Această unitate superioară nu exclude posibilitatea conştiinţelor individuale. După cum omul nu-şi pierde corpul individual în unitatea Pământului, tot astfel el nu-şi pierde conştiinţa individuală în conştiinţa divină a naturii [1]).

In filosofia naturii Fechner a sfârşit deci la un panteism ca acel pe care l-a susţinut Spinoza la începutul timpurilor moderne. In afara însă a unei deosebiri pe care vom vedea-o mai departe, între concepţia lui Fechner şi aceea a lui Spinoza, trebue să remarcăm deocamdată că pe când panteismul celui din urmă este mecanist, exclude deci existenţa cauzelor finale sau a scopurilor din natură, panteismul celui dintâi este finalist, admite deci în natură existenţa scopurilor. Fechner nu a discutat în mod special în opera sa problema creaţiunii. Ca un început de deslegare a acestei probleme el a susţinut totuşi că Dumnezeu este acela care a creat fiinţele individuale având conştiinţa scopului pentru care le-a creat şi făcând din ele un fel de instrumente conştiente ale acţiunii sale. Dacă totuşi în natură se petrec acţiuni cari par a fi făcute fără conştiinţă, trebue, după el, să admitem că ele sunt resturi devenite inconştiente ale unei activităţi care la început a fost conştientă. In propria noastră activitate sunt nenumărate exemple, — cum sunt scrisul şi cetitul, — de acţiuni cari, din conştiente cum au fost la început, au devenit inconştiente [1]).

Concepţia finalistă a lui Fechner are la temelie constatarea

1) Desvoltările în Zend-Avesta, vol. I, cap. VII şi XI.
2) Desvoltările în Zend-Avesta, vol. I, cap. XI, K. şi Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, cap. XIV.

acţiunii pe care experienţa individuală ne arată că conştiinţa o exercită asupra corpului material şi asupra lumii înconjurătoare, acţiune care nu este numai conştientă şi voită, dar urmăreşte şi scopuri anumite. Ceeace se petrece în mic în fiinţele individuale, spunea Fechner, se petrece în mare în natură. El credea chiar că acţiunea conştiinţelor individuale în lume nu se reduce numai la aceea din timpul vieţii, ci se continuă şi după moarte. Cu alte cuvinte el admitea nemurirea sufletului. Moartea, spunea el, trage un fel de văl peste întreaga intuiţie a simţurilor. Ea este comparabilă deaceea cu închiderea ochilor. Dar a închide ochii nu este a pune capăt vieţii sufleteşti. In locul intuiţiilor sensibile vin în acest caz amintirile. Viaţa de dincolo este deaceea o viaţă de amintiri. Prin moarte corpul individual se risipeşte în natură. Pentru spirit aceasta nu reprezintă nicidecum o pierdere. Dimpotrivă spiritul individual capătă astfel mai multă libertate. Intrând el însuş în spiritul naturii, adică în Dumnezeu, spiritul ajunge deasemenea să-l cunoască pe Dumnezeu printr'o intuiţie directă. Intuiţia sensibilă de care dispune conştiinţa în timpul vieţii este ca ceva exterior. Amintirea este dimpotrivă o cunoaştere interioară. Iată dece cunoaşterea divinităţii va fi intuitivă. Vom cunoaşte în primul rând spiritul general al Pământului, şi vom cunoaşte apoi spiritul întregii naturi. Viaţa de dincolo nu se va reduce însă la amintirile vieţii acesteea. Amintirile ei vor forma numai punctul de plecare al transformărilor pe cari ea însăşi le va suferi. Deasemenea nu se poate spune că conştiinţa în viaţa de dincolo va fi cu totul lipsită de corp material. Ea nu va avea un corp mărginit ca acel pe care l-a avut aici; va avea unul mult mai întins; va avea deci unul. Acest corp material al vieţii de dincolo este opera activităţii conştiinţei din viaţa de aici. Fiecare prin ceeace creiază în timpul vieţii îşi asigură continuitatea operei sale după moarte, când spiritul său continuă a fi activ. In această operă stă desvoltarea pe care o ia după moarte viaţa sufletească [1]).

Aşadar Fechner susţinea că universul fiind un organism înzestrat cu conştiinţă trebue să presupunem că activitatea lui ca şi activitatea oricării conştiinţe individuale este finală. El credea însă că finalitatea nu exclude mecanismul din natură, întrucât, după el, acestea nu sunt moduri de activitate incompa-

1) Desvoltările în Das Büchlein vom Leben nach dem Tode şi Avesta vol. II. cap. XXII şi urm.

tibile. Finalitatea nu determină decât *scopul* activităţii din natură. *Ordinea* şi *legalitatea* acestei activităţi se datoresc cauzalităţii mecanice. Mecanismul şi finalismul deci nu se contrazic, ci se complectează. Natura este dar supusă atât finalităţii cât şi cauzalităţii. Legile mecanice sunt acele cari o guvernează. Ele lasă însă un rest de finalitate, căci în natură alături de motive descoperim scopuri. Intâetatea chiar în determinarea activităţii din natură o are finalitatea şi nu mecanismul.

Iată ce întemeere a primit şi ce formă a luat panteismul finalist al lui Fechner. Ca orice finalism însă, şi acel al lui Fechner ridica problema răului. Cu alte cuvinte, dacă origina şi natura lumii este divină, se ridică întrebarea cum se explică existenţa răului în lume? Filosoful german nu s'a ferit să recunoască greutăţile acestei probleme care era pentru el „ein hartes Problem". După Fechner, răul nu se produce prin voinţa lui Dumnezeu. Voinţa şi acţiunea sa tind dimpotrivă să-l înlăture. In aceasta şi constă rolul pe care-l are răul în lume. Orice bine naşte din nevoia de a înlătura un rău. Aşa fiind, răul este isvorul binelui. Altfel Fechner credea că răul nici nu are realitate decât în lumea fiinţelor individuale. In universul ca unitate, care nu este decât forma exterioară a lui Dumnezeu, răul nu există[1]).

Această convingere despre caracterul însufleţit şi divin al naturii cu toate celelalte consecinţe de ordin filosofic şi religios Fechner el însuş le-a înfăţişat ca simple presupuneri lipsite de rigoarea adevărurilor ştiinţifice. „Eu însumi, scria el în fruntea operei sale capitale, sunt mult departe de a considera absolut sigure concluziile acestei scrieri. Cine ar putea să vorbească cu deplină certitudine în domenii în cari numai punctul de plecare poate fi luat din realitatea empirică şi în care nicio confirmare directă nu este posibilă, iar metodele cercetării exacte nu găsesc nicio aplicare? Deasemenea ştiu că această carte nu este o Evanghelie"[2]). Fechner aşadar îşi dădea bine seama de insuficienţa întemeere a afirmărilor sale în domeniul filosofiei naturii, şi nu avea pretenţiunea ca ele să fie crezute, cum sunt crezute revelaţiile cuprinse în cărţile sfinte.

Fechner nu a fost un gânditor sistematic. Opera sa filosofică cuprinde mai puţin tratări metodice de probleme decât reflexiuni cu caracter filosofic ale unui naturalist. Trecând peste

1) Zend-Avesta. Vol. I, cap. XI, G.
2) Zend-Avesta, ed. cit. vol. I, p. IX.

problema cunoaşterii, care dela Kant devenise actuală, fără să şi-o pună şi fără să-i dea vreo deslegare, el a intrat direct în problemele privitoare la filosofia naturii. Iar principala metodă de care s'a servit în deslegarea lor a fost *analogia*. Modul particular în care s'a folosit de metoda aceasta în construcţiile sale filosofice l-a schiţat el însuş în câteva cuvinte în ultima sa lucrare filosofică. Trebue, spunea el acolo, să plecăm dela cercuri cât mai întinse ale experienţei pentruca prin generalizare şi lărgire a punctului de vedere să ajungem la cunoaşterea a ceeace există în domeniile mai îndepărtate ale existenţei, acolo unde din cauza depărtării experienţa nu mai ajunge sau a cărui întindere şi înălţime depăşeşte experienţa noastră.[1]). Aceste câteva cuvinte caracterizează îndeajuns de bine metoda de care s'a servit Fechner în filosofie.

4. Monismul ontologic.

Ideea că natura ar fi însufleţită ridica întrebarea: în ce raport stau unul faţă de altul sufletul şi materia, şi ce sunt? Ca să ajungă la concluzia că universul este însufleţit, Fechner plecase dela constatarea propriei noastre însufleţiri. Pentru a determina în ce raport stau sufletul şi materia, el s'a întors tot la propria noastră fiinţă, singurul loc unde percepem direct o conştiinţă.

Se ştie, spunea el, că viaţa sufletească a oamenilor stă în strânsă legătură cu funcţiunile creerului. Intrebarea este în ce constă această legătură? Să presupunem că cineva ar privi în creerul nostru ajutat de aparate optice cari i-ar îngădui să vadă tot ce se petrece în timpul activităţii noastre mintale. Ceeace pentru noi este un complex de stări de conştiinţă, pentru observatorul de care e vorba nu va fi decât activitate materială, adică mişcare a elementelor nervoase cari alcătuesc creerul. De unde provine această profundă deosebire? Se produce un fenomen pentru mine care gândesc, şi alt fenomen pentru observatorul care priveşte ce se petrece în acest moment în creerul meu? N'avem niciun motiv să admitem aceasta. Când un lucru privit dintr'o parte apare într'un fel şi privit din alta apare în altfel, credem că există două lucruri diferite? Desigur că nu. Acesta este totuşi cazul deosebirii dintre spirit şi materie. Unul şi acelaş fenomen al gândirii poate să ne apară spiritual sau mate-

1) Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. p. 77 şi urm.

rial, dupăcum îl privim din lăuntru sau din afară. Credem greşit totuşi că avem aface cu două categorii diferite de existenţe, cari ar produce două genuri diferite de fenomene. In realitate dualitatea dintre spirit şi materie, pe care o presupunem în natură, este iluzie a dublei perspective din care privim acelaş fenomen. Corporal apare orice fenomen, când este privit din exterior. Privit din interior şi pentru sine acelaş fenomen este spiritual.

Iată dece, cum în interior noi nu putem privi decât propria noastră fiinţă, rezultă că nu putem percepe decât conştiinţa noastră, iar celelalte fiinţe, deşi sunt şi ele la rândul lor însufleţite, nu ne apar decât ca materiale, iar conştiinţa lor o admitem numai întemeindu-ne pe analogiile lor cu corpul nostru. Dacă însă sufletul ar fi de o altă natură decât materia, atunci el ar trebui să perceapă direct existenţele de aceeaş natură cu el, adică celelalte suflete mai curând decât materia, care este de cu totul altă natură, — ceeace ştim că nu este posibil. Faptul acesta că în afară de propria noastră conştiinţă nu cunoaştem decât materie, deşi totul dincolo de conştiinţa noastră nu este numai materie, dovedeşte că deosebirea dintre sufletesc şi material este o deosebire de punct de vedere. Incă odată deci, fizic şi psihic nu sunt existenţe de natură diferită, ci sunt un singur fenomen cu două aspecte. Unul nu trebue considerat efectul celuilalt. Ceeace este sufletesc nu se poate reduce la material şi nici invers. Aspectul material al universului este comparabil scrisului, iar aspectul sufletesc înţelesului care îi aparţine, în aşa chip însă că scrisul acesta viu care este natura îşi apare numai sieşi sub forma de înţeles, iar altora numai sub forma semnului exterior, şi că amândouă nu sunt împreunate întâmplător sau convenţional, ca în scrisul nostru, ci stau într'un raport necesar [1]). Natura trebue dar considerată ca fiind aspectul exterior al conştiinţei divine, al sufletului universal; iar sufletul universal trebue să fie natura aşa cum îşi apare sieşi.

De aici nu trebue să conchidem că fiecare lucru din natură şi fiecare mişcare ar avea un spirit individual. Pretutindeni experienţa ne arată că conştiinţa unifică o multiplicitate materială. Mai multe vibraţii ale aerului transmise substanţei nervoase apar în conştiinţă sub aspectul unei sensaţii unitare şi continue de sunet. Funcţiunea concomitentă a emisferelor cerebrale dă o gândire unitară. In general mişcările discontinue ale în-

1) Zend-Avesta. ed. cit. vol. II, cap. XIX, D.

tregei mase cerebrale apar în interior sub aspectul conştiinţei unitare şi continue. Pretutindeni deci conştiinţa unifică multiplicitatea exterioară reducând-o la o unitate interioară. Iată dece nu trebue să cerem în natură un suflet pentru fiecare lucru nici pentru fiecare mişcare. Conştiinţa este tocmai pluralitatea exterioară văzută din punctul de vedere al unităţii interioare căreia îi dă naştere.

Un sistem, spunea Fechner, este fizic, când îl privim în raport cu alte sisteme. Când îl privim în raport cu el însuş, sistemul este psihic. De aici rezultă că în fiinţa noastră este însufleţit întregul corp, nu numai o parte a lui. Teoria aceasta el o numea *sinecologică*, în opoziţie cu concepţia *monadologică*, cum îi spunea el, a lui Descartes şi Herbart, după cari sediul sufletului ar fi într'un punct anumit al creerului. El deosebea un loc al sufletului în înţeles mai larg, care este în tot corpul, de un loc în înţeles mai restrâns, care cuprinde sistemul nervos sau numai o parte a lui.

Spuneam că, după Fechner, spirit şi materie sunt unul şi acelaş lucru. In privinţa aceasta concepţia sa filosofică prezenta încă un punct de deosebire faţă de monismul panteist al lui Spinoza, deşi ea era deasemenea un monism panteist. După Spinoza, spiritul şi materia erau „atribute" ale unei substanţe absolute. Ele nu erau aşadar existenţa ea însăş. Pentru Fechner, spiritul şi materia sunt existenţa ea însăş. In afara lor cu alte cuvinte nu mai există nimic. Iar ele nu sunt două existenţe deosebite, ci una singură privită din două puncte de vedere deosebite. Aşa fiind, în deosebire de concepţia ontologică a lui Spinoza, care este un monism panteist, aceea a lui Fechner poate fi numită un *paralelism psihofizic*.

Dupăcum Fechner credea că nu există deosebire de natură între materie şi spirit, totastfel credea că nu există o deosebire de natură între organic şi anorganic[1]). Aceste două forme ale materiei s'au desvoltat din ceva care în starea sa primitivă nu este nici organic nici anorganic, şi care se numeşte *stare cosmorganică*. Această stare primitivă a materiei a dispărut pentru a lăsa loc formelor ei diferenţiate. Diferenţierea care s'a produs însă nu este o separare totală şi definitivă, şi nu are un caracter absolut. Organicul şi anorganicul rămân legate în întregul sistem unitar al Pământului fără a se putea separa cu totul. Organismele vii pot fi considerate ca fiind corpuri cari datorită unor

1) Desvoltările în Zend-Avesta, vol. II, cap. XVI.

condițiuni speciale au menținut înlăuntrul lor elementele în starea primitivă din care în natură s'au separat în solide, lichide și gazoase. Ele sunt astfel comparabile unor noduri ale elementelor destinate altfel a se separa în sânul naturii anorganice.

S'ar putea obiecta că neputința noastră de a construi ființe vii din materie moartă dovedește o deosebire mai esențială între organic și anorganic decât aceea arătată. Răspunsul este că nu putem imita orânduirea și mișcarea primitivă a elementelor din care au născut ființele organice. Imposibilitatea aceasta se întinde chiar la materia organică, căci nici din materie organică nu putem construi ființe vii. De exemplu din făină nu putem reconstitui un grăunte cu structura lui proprie. Cu atât mai puțin am putea reproduce acțiunea complicată prin care au luat naștere ființele vii în masa primitivă a Pământului.

Privitor la origina biologică a omului Fechner caută să împace datele științei cu credințele religioase. El revine astfel la concepția religioasă a primei perechi de oameni. Creată de Dumnezeu pe Pământ ea nu poate să semene cu oamenii născuți din oameni. Durata lungă a vieții era una din calitățile primilor oameni. Inmulțirea lor a făcut-o însă cu timpul inutilă. Primele nevoi ale oamenilor au fost satisfăcute de instinctele lor primare. Fechner admitea totuși ideea evoluției organice, în fruntea căreia punea specia omenească. La întrebarea pe care și-o punea, dacă evoluția se va opri acolo unde a ajuns cu omul, el susținea că nu se poate răspunde decât cu presupuneri. Dacă ne gândim totuși, spunea el, că Pământul a străbătut până acum atâtea perioade, nu pare probabil că aceasta din prezent va fi ultima. Așa fiind, nu se poate nega posibilitatea în viitor a unor ființe superioare omului. Progresul cel mai apropiat pe care îl au oamenii de făcut ar fi, după Fechner, să se libereze de Pământ și cu membrele dindărăt așa cum s'au liberat cu cele dinainte devenind ființe înaripate.

Să ne întoarcem însă la paralelismul psihofizic. Spiritul și materia sunt, după Fechner, unul și acelaș fenomen. Dar cu atât nu este deslegată problema existenței, căci rămâne să vedem care este natura acestei fenomenalități cu dublu aspect la care a fost redusă. S'a admis că materia și conștiința sunt aspecte ale unuia și aceluiaș fenomen. Ce este însă acest fenomen? Spiritual sau material, un fenomen este ceva care se întâmplă sau care se produce. Este de observat însă că nimic nu se poate produce decât în virtutea unei legi sau — cum se mai spune — determinat de o lege. Se obișnuește a se crede că o forță poate

produce un fenomen. Forța însă nu este o existență în sine. Când voim să o exprimăm, o redăm sub forma unei legi sau a unui raport. Ea nici nu este altceva. Forța de atracție bunăoară nu există nicăiri; ea este pur și simplu funcțiune a raportului dintre masele și distanțele a două corpuri. Cauza unui fenomen este totdeauna, nu o forță oarecare, ci legea lui. Conștienți de aceasta, când voim să explicăm un fenomen, enunțăm legea lui. In legea sa stă prinurmare realitatea oricărui fenomen.

Dacă însă realitatea se reduce la lege, care pretutindeni trebue să fie acelaș lucru, în lumea fenomenelor materiale ca și în aceea a fenomenelor spirituale, de unde provine această dublă fenomenalitate? Legea fiind rațiunea de a fi atât a fenomenelor sufletești cât și a fenomenelor materiale, explicația dualității lor, — cel puțin aparente, dacă nu reale, — trebue să se găsească în natura legii, adică în însușirile ei. Legea este un raport constant sau un sistem. Legea atracției de pildă este sistemul invariabil al masei și distanței corpurilor cari se atrag. Prin ce se deosebește însă sistemul unei legi materiale de sistemul unei legi spirituale? Răspunsul nu este anevoe de găsit. In lumea materială sistemul apare din punctul de vedere al multiplicității pe care legea o unește. In lumea spirituală acelaș sistem apare din punctul de vedere al unității realizate de lege. Prinurmare ceeace face ca sistemul unei legi să apară în acelaș timp sub aspectul material și sub aspectul spiritual provine din însăș natura sistemului, — care poate fi considerat în acelaș timp sub aspectul multiplicității pe care legea o unește, — și atunci apare exterior, spațial și material —, sau sub aspectul unității realizate de lege, — și atunci apare interior, unitar, continuu, deci spiritual. Iată dece, dupăcum toate sistemele de legi ale corpului nostru formează din punctul de vedere al unității lor interioare conștiința noastră individuală, totastfel unitatea interioară a sistemelor de legi ale naturii, cari ne apar exterioare, deci materiale, formează conștiinta divină. Aceasta este limita superioară a existenței.

La cealaltă extremitate a realității, la limita ei inferioară, în opoziție cu filosofia speculativă a naturii, și de acord cu cerințele științelor naturii, Fechner a admis existența atomilor, — a unor atomi însă nu absoluți, materiali, ci relativi și imateriali, concepuți ca centri de forță. Preocuparea sa de a nu fi în opoziție cu rezultatele științei l-a făcut să accepte împotriva idealismului teoria atomică. Concepția sa despre natura existenței însă, pe care o reducea la o fenomenalitate cu dublu aspect fără

alt substrat decât legea, nu i-ar fi îngăduit să considere atomii ca realităţi materiale absolute[1]).

Pentru Fechner, aşadar, real în univers nu este decât spiritul. Tot ce este corporal este simbol a ceva sufletesc. Ideea aceasta ar fi, după Wentscher, *intuiţia fundamentală* a concepţiei filosofice a lui Fechner[2]). Totuşi spiritul nu există ca un lucru în sine dincolo de aparenţele lui fenomenale. El este ceeace percepem noi. Lumea pe care o percepem este dar adevărata lume. De partea a ceeace numim spirit realitatea ultimă este în cea mai înaltă şi ultimă unitate a conştiinţei, care este conştiinţa divină. De partea a ceeace numim materie este în atom, elementul ultim al ei.

5. — Psihofizica, Estetica şi Morala.

Fechner, cum am mai spus, este întemeetorul unei noui ştiinţe, pe care a numit-o *Psihofizică*. Obiectul ei îl constitue studiul legilor legăturii dintre trup şi suflet. După unii, întemeerea acestei ştiinţe ar constitui meritul cel mai mare al filosofului german, întrucât din ea s'a desvoltat mai târziu psihologia experimentală. Domeniul ei însă fiind în întregime experimental, nu aparţine filosofiei, aşa încât nu este cazul să ne ocupăm aici de rezultatele obţinute de Fechner el însuş în cercetările sale psihofizice. Câteva indicaţiuni generale putem da totuşi. Fechner a împărţit câmpul psihofizicei în două. In prima parte raportul dintre fizic şi psihic trebuia să fie cercetat după metodele fizice. In partea a doua acelaş raport trebuia studiat din punctul de vedere al fiziologiei şi al anatomiei, — în deosebi a sistemului nervos. In ceeace se referă la legile psihofizicei Fechner a stabilit privitor la sensibilitate legea care poartă numele său şi al lui Weber. Weber stabilise că intensitatea sensaţiei rămâne aceeaş, dacă raportul dintre excitaţii este acelaş. Pe baza acestei legi şi a cercetărilor sale proprii Fechner a stabilit că sensaţia creşte şi scade proporţional cu logaritmul excitaţiei. Cercetările experimentale întreprinse mai târziu au arătat că această lege are un caracter relativ. Meritul lui Fechner nu stă în adevărul acestei legi, ci în întemeerea psihofizicei.

Aceeaş metodă experimentală pe care a introdus-o în studiul vieţii sufleteşti a încercat Fechner să o introducă şi în

1) Desvoltările în: Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre. Leipzig. 1855.

2) *Max Wentscher.* Fechner und Lotze. München 1925, p. 38.

Estetică. El era un adversar hotărît al esteticei speculative, pe care o numea *estetica de sus* (Aesthetik von oben), fiindcă pleacă de sus, dela principii filosofice generale, pentru a ajunge jos, la faptele particulare. Ea pleacă aşadar dela explicări la faptele de explicat, în loc să facă drumul invers, singurul firesc. Iată dece, teoriile ei sunt artificiale şi inadmisibile. Acestei estetici speculative, Fechner îi opunea estetica sa experimentală, de jos (Aesthetik von unten). Ca toate stările sufleteşti, stările sufleteşti estetice sunt şi ele măsurabile şi pot fi supuse experienţei. Obiectul esteticei este de a face aceasta. Ea nu trebue să determine ca până acum în mod inutil esenţa obiectivă a frumosului şi să deducă din aceasta teoriile ei. Un asemenea procedeu medieval nu poate să ducă la niciun rezultat. Frumos este ceeace produce plăcere nemijlocită. Estetica trebue să determine pe calea experienţei legile acestei plăceri. Altfel spus, estetica trebue să determine raporturile plăcute din punct de vedere estetic, cari stau la baza aprecierii estetice în artă.

Iată acum, în câteva cuvinte, şi rezultatele generale la cari a ajuns Fechner în cercetările sale din domeniul esteticei. Se pot distinge, spunea el, legi estetice calitative şi cantitative; legi primare şi secundare; legi formale şi materiale. Primele două legi, ale pragului şi ale ajutorului estetic, sunt legi cantitative, secundare şi materiale. Iată în ce constau ele: După *legea pragului*, pentru producerea plăcerii estetice nu este nevoe numai de o impresie de o anumită calitate, ci şi de o anumită cantitate sau intensitate. După *legea ajutorului* sau a urcării, din întâlnirea lipsită de contradicţie a condiţiilor de plăcere estetică naşte un rezultat mai mare, adesea chiar mult mai mare decât este valoarea de plăcere individuală a lor. In afara acestor legi Fechner a mai stabilit alte trei legi calitative, primare şi formale. După *legea legăturii unitare a multiplului*, reprezentări diferite trebue să se grupeze în ceva unitar, pentru a fi în spiritul plăcerii estetice. După *legea adevărului* sau a lipsei de contradicţie sau a acordului, reprezentări deşteptate din diferite părţi de ceva presupus identic trebue să se grupeze în mod real în ceva identic, pentru a produce plăcerea estetică. Infine, după *legea clarităţii*, reprezentările cari produc plăcerea estetică trebue să fie inteligibile. Fechner numea şi *principii* aceste ultime trei legi estetice, datorită caracterului lor cu totul general şi datorită faptului că ele exprimă condiţiunile esenţiale ale plăcerii estetice. La ele filosoful a mai adăugat

ca lege secundară, *legea asociaţiei*. După legea aceasta, produce plăcere estetică ceeace ne aduce aminte de un lucru care are oarecari raporturi cu o plăcere estetică. In afara acestor legi estetice, Fechner a căutat, plecând dela experienţele lui Zeising, să determine o formă fundamentală a frumosului. Concluzia la care a ajuns a fost că impresia estetică este condiţionată totdeauna de raporturi formale.

In *Morală*, cum am mai spus, Fechner a susţinut o concepţie evdemonistă. Iată acum pe ce şi-o întemeia şi forma pe care i-a dat-o. Activitatea universală, spunea el, urmăreşte realizarea unei stări de echilibru sau de stabilitate. In viaţa sufletească plăcerea singură fiind capabilă să asigure echilibrul sau stabilitatea, iar durerea constituind o stare de instabilitate, rezultă că scopul activităţii sufleteşti este şi trebue să fie plăcerea. Conduita morală a oamenilor trebue aşadar să urmărească drept scop ultim plăcerea sau echivalentul ei în timp: fericirea. Nu însă plăcerea individuală, ci cea colectivă sau generală. Şi iată dece. Scopul activităţii universale este maximum de stabilitate. Aşa fiind activitatea morală, care urmăreşte echilibrul subiectiv, trebue să realizeze deasemenea maximum de plăcere. Aceasta nu se poate însă decât în totalitatea omenirii şi nu într'un individ luat aparte. Cu alte cuvinte individul are datoria morală de a produce cea mai mare fericire în lume, şi aceasta chiar cu riscul de a sacrifica plăcerea sau fericirea personală. Aşadar trebue să producem, nu să folosim, maximum de plăcere. Deşi evident evdemonistă şi deci în contradicţie cu rigorismul kantian, Fechner era convins că morala sa se întemeiază pe un principiu care nu este decât acel al moralei kantiene, cu simpla deosebire că cuprinde un conţinut real.

Caracterizarea generală a concepţiei.

Căutând să caracterizeze el însuş concepţia sa filosofică Fechner spunea că într'un anumit înţeles ea este *materialistă*, deoarece admite că sufletul nu poate să existe fără materie, nici divinitatea fără natură. Ea este însă *idealistă* sau *spiritualistă*, întrucât pentru ea materia nu există decât faţă de spirit ca un aspect al ei sau ca un rezultat al raportului dintre spirite. Aceeaş concepţie, spunea Fechner, se apropie de *panteismul spinozist*, întrucât admite că Dumnezeu şi natura sunt o singură existenţă. In deosebire însă de spinozism, care exclude

cauzalitatea dintre material şi spiritual supunându-le unei cauzalităţi independente, doctrina aceasta îşi reprezintă fenomenele spirituale şi materiale ca fiind identice. Ea este deci *teorie a identităţii* spiritului şi materiei. Şi fiindcă această identitate este aceea a unui fenomen cu dublu aspect, doctrina poate fi numită un *paralelism fenomenist*.

In liniile ei generale concepţia filosofică a lui Fechner este filosofia identităţii, pe care a susţinut-o un timp Schelling. Fechner recunoştea chiar că filosofia sa se întemeiază pe concepţia lui Schelling. Deosebirea constă mai mult în metoda de care s'a folosit fiecare din aceşti doi gânditori decât în rezultatele la cari au ajuns. Schelling era unul dintre reprezentanţii de frunte ai filosofiei speculative, şi în această calitate se folosea de metoda deductivă. Fechner a voit să înlăture speculaţia şi să pună la temelia concepţiei sale inducţia. Pe această cale a ajuns el la *paralelismul său psihofizic*.

Eduard von Hartmann

I. Reacţiunea antimaterialistă în filosofia germană din a doua jumătate a veacului al XIX-lea.

Dacă cercetăm ecoul, pe care l-au avut în public operele filosofilor germani din secolul trecut, suntem surprinşi de o curiozitate. Schopenhauer, care a fost un precoce şi care, la 30 de ani, în *Lumea ca voinţă şi reprezentare* (1819) şi-a dat măsura întreagă a talentului său de gânditor şi artist al scrisului, a fost ignorat de contemporanii săi timp de trei decenii. Se ştie că el începe să fie cunoscut şi preţuit abea după mijlocul veacului. Dimpotrivă Eduard von Hartmann — care a fost şi el un precoce, dar în nici un caz de talia lui Schopenhauer — publicând la 26 de ani *Filosofia inconştientului* (1868), a obţinut un succes imediat neobişnuit operelor filosofice: în zece ani s'au epuizat opt ediţii!

Această reacţiune, atât de capricioasă, a publicului german faţă de două opere cu un cuprins de idei asemănător, nu poate fi explicată nici prin deosebiri în valoarea respectivă a celor două opere, nici prin diferenţe în puterea de sugestie a autorilor lor. Căci, din amândouă punctele de vedere, superioritatea lui Schopenhauer este neîndoelnică. Elanul imaginaţiei creatoare şi forţa de plasticizare şi pregnare a

ideilor fac din *Lumea ca voinţă şi reprezentare* o capo-d'operă a literaurtii filosofice. In comparaţie cu ea, *Filosofia inconştientului* ne apare ca o carte lipsită de originalitate, greoae din pricina balastului materialului ştiinţific adunat în grabă. Explicaţia curiozităţii trebue căutată atunci în celălalt factor determinant al succesului: *predispoziţiile existente în atmosfera culturală a vremii.* Rezistenţa publicului german *din prima jumătate a veacului* faţă de ideile lui Schopenhauer trebue înţeleasă ca o nepotrivire între aceste idei şi spiritul dominant al epocii; după cum succesul aceloraşi idei şi al concepţiei asemănătoare a lui Hartmann *în a doua jumătate a secolului* este expresia aderenţii acestui punct de vedere la ideologia preferată a vremii.

Toate acestea ne arată că o schimbare radicală de atitudine a avut loc în cultura germană către mijlocul secolului trecut. Evenimentul hotărîtor a fost desigur revoluţia dela 1848 [1]).

Agitaţiile politice, care au culminat în mişcarea constituţională din 1848-49, sunt expresia dorinţei de emancipare a burgheziei de sub tutela feudalismului autoritar. Echivalentul ideologic al acestei mişcări este filosofia *Stângei hegeliene*, filosofie cu tendinţe materialiste accentuate, asemănătoare curentului de idei care a premers revoluţiei franceze. „Decadenţa idealismului german, care datează, după noi, din 1830, se transformă încetul cu încetul într'o luptă, politică şi ecleziastică, împotriva puterilor existente, luptă în care materialismul filosofic nu a jucat la început decât un rol secundar, deşi întreg caracterul epocii începu să tindă către materialism" [2]). In această luptă burghezia germană reuşeşte să-şi atingă ţelurile principale. Constituţia din 1850, octroaiată de regele Prusiei Frederic-Wilhelm — ca şi în Franţa, Charta din 1815 — satisface în bună parte interesele păturii înstărite prin introducerea votului pe colegii censitare. F. A. Lange observă, în această privinţă, că monarhia din Iulie şi constituţionalismul francez atrăgeau simpatia cercurilor, care deveniau acum conducătoare în Germania, din pricina legăturii acestor instituţii cu interesele materiale ale claselor posedante [3]).

1) *H. Höffding*, Histoire de la philosophie moderne, tr. par P. Bordier, II-e éd., Paris 1908, t. 11, p. 226-7; *K. Kautsky*, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, Stuttgart-Berlin, 1922, p. 42-3.

2) *F.-A. Lange*, Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque, tr. par B. Pommerol, Paris 1911, t. II, p. 97.

3) *Op. cit.*, p. 98.

Se produce atunci, în Germania după 1848, ca şi în Franţa după 1789, o schimbare de front în atitudinea noilor factori conducători. Pe de o parte, mulţumită în interesele ei vitale, iar. pe de altă parte, speriată şi de mişcările muncitorimii franceze (1848, 1471) şi de progresul rapid, după 1870, al noilor partide: social-democraţia şi centrul catolic, burghezia germană se împotriveşte afirmării noilor veniţi în arena politică. Legile represive contra socialiştilor, luate de Bismarck în anii 1878—90, ilustrează această tendinţă.

In acelaş timp lupta se dă, pe planul cultural, împotriva materialismului. Paralel cu desvoltarea mişcării democratice, constatăm şi o mare răspândire a scrierilor materialiste. *Forţă şi materie* a lui Büchner se tipăreşte, în anii 1855—1889, în şasesprezece ediţii, ajungând una din cărţile cele mai populare. Descoperirea principiului conservării materiei şi energiei (1845) a constituit baza ştiinţifcă pe care s'a clădit materialismul. Materialismul german din a II-a jumătate a secolului XIX este, ca materialismul de totdeauna, o armă de luptă ideologică. o unealtă de răsturnare a valorilor şi instituţiilor dominante. Impotriva lui se ridică acum o serie de curente filosofice al căror „leit-motiv" este tocmai critica materialismului. Neokantismul, imanentismul, construcţiile idealiste pe bază realistă sunt diferite întruchipări ale curentului antimaterialist care domină cultura germană de după 1848. In această atmosferă favorabilă speculaţiei — şi nu în aceea dinainte de 1848 când se disolvase filosofia romantică — este firesc să găsească Schopenhauer admiratori. Pesimismul său era foarte potrivit pentru a scoate în relief, a doua zi după 1848, zădărnicia oricărei sforţări de luptă social-politică. Succesul lui Hartmann se integrează în aceeaş ofensivă împotriva materialismului. In mijlocul desvoltărei extraordinare a mentalităţii ştiinţifice predispusă la materialism, apare tocmai la timp *Filosofia inconştientului* pentru a arăta că la spatele materiei şi a jocului mecanic orb stau vechile esenţe spirituale, care conduc lumea teleologic.

Hartmann face parte, alături de Lotze, Fechner, Wundt, din acest curent neoromantic[1]), care este o *încercare de adaptare a spiritualismului la ultimele cuceriri ale ştiinţei.* Fizica *a priori* a lui Hegel şi Schelling, care nu puţin a contribuit

4) *F.-A. Lange* îl numeşte „acest întârziat al speculaţiei noastre romantice" (op. cit.. t. I, p. 442, nota 18); cfr. *H. Höffding*, op. cit. p. 559.

la compromiterea sistemelor lor, apărea acum ca un adevărat anacronism. Protagoniştii noului spiritualism ţin seamă de progresul ştiinţelor, acceptă adevărurile lor; ei fac rezerve numai în privinţa consecinţelor filosofice ce sunt scoase din ele. Ei nu admit că materialismul este concluzia firească a ultimelor descoperiri ştiinţifice, ci cred dimpotrivă că adevărurile ştiinţelor sunt perfect compatibile cu o interpretare spiritualistă a existenţii. Hartmann excelează în această privinţă. Toate descoperirile ştiinţelor pozitive îşi găsesc un loc în sistemul său; chiar şi darwinismul, care, abea apărut, cu greu îşi făcea drum în ştiinţă şi filosofie, este înglobat în *Filosofia inconştientului*. Şi îmbinate cu acestea, găsim concepţiile mistice şi romantice ale unui Böhme, Schelling, Hegel, Schopenhauer, într'o sinteză tot atât de cuprinzătoare ca şi aceea a lui Hegel.

II. Viaţa şi scrierile.

Karl Robert Eduard von Hartmann s'a născut la 25 Februarie 1842 la Berlin. Tatăl său era căpitan de artilerie, iar mama sa fiica unui medic. Hartmann s'a format în atmosfera specific prusacă de pe timpul lui Bismarck, în epoca de încordare militară în care s'a clădit al doilea imperiu german. Copilul precoce a primit de timpuriu o educaţie foarte îngrijită şi completă. Matematicile superioare şi fizica, dar mai ales literatura, filosofia, muzica şi pictura atrăgeau atenţia tânărului. La 16 ani, cu studiile liceale terminate, Hartmann îmbrăţişează cariera militară, pentru care se credea chemat. Desigur că în această alegere el a fost influenţat şi de mediul aristocratico-militar, căruia îi aparţinea prin origină şi educaţie. In acelaş timp se pare că a avut în vedere şi avantajul timpului liber, pentru a-l închina înclinărilor sale pentru artă şi ştiinţă. Un accident nefericit închee însă numai după trei ani, o carieră care se anunţa strălucită. O rană gravă la genunchiul stâng, urmată de un tratament greşit, îl sileşte să părăsească armata.

El se consacră atunci picturei şi muzicei. Dar în curând se convinge că nu posedă forţa creatoare capabilă să producă opere la înălţimea exigenţelor sale rafinate. Atunci se întoarce către o pasiune mai veche: problemele filosofice. Cunoştinţele ştiinţifice pe care le poseda din plin alcătuiau treptele pe care putea să se urce în domeniul misterios şi plin de poezie al metafizicei. Atât aptitudinile de gânditor cât

şi fantezia lui Hartmann puteau fi aici complet satisfăcute.

In filosofie, Hartmann este un autodidact. Dela început a pătruns direct operile marilor gânditori: Leibniz, Kant şi mai ales ale filosofiei romantice germane, din arsenalul căreia a împrumutat multe idei. Din frământarea gândirii din anii 1864-67 s'a născut opera *Filosofia inconştientului*. Apariţia ei provoacă aşa de mare vâlvă, încât i se fac trei oferte de a veni la universitate. Impiedecat, din pricina suferinţelor, de a ocupa orice funcţie, dar şi iubitor de independenţă, Hartmann, refuză propunerile. Starea piciorului se agravează şi-l ţintueşte în casă pentru tot restul vieţii. Mereu devotat ideilor şi speculaţiei, printr'un efort supraomenesc, Hartmann îşi concentrează forţele spirituale pentru cercetarea şi elaborarea tuturor problemelor filosofice în lumina punctului său de vedere. La adăpost de grijile materiale, viaţa lui Hartmann, privită din afară, se desfăşoară simplu, unilinar. Acest exterior monoton ascunde însă un sbucium sufletesc continuu. In tihna unei vieţi de familie ideale, susţinut în suferinţă şi în polemică, de soţia sa Agnes Taubert — şi după moartea acesteia de a doua soţie Alma Lorenz — iubit de pieteni, Hartmann îşi transfigurează suferinţa corporală în bucuria creaţiei de idei.

Activitatea lui scriitoricească, precum şi ansamblul operelor, poate fi împărţită în patru părţi[1]:

1. Prima perioadă (1868-78) cuprinde operele, în care Hartmann îşi schiţează în linii mari concepţia şi ia atitudine faţă de doctrinele opuse: *Ueber die dialektische Methode* (1868), *Philosophie des Unbewussten* (1868), *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus* (1875), *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart* (1877). In alte scrieri, Hartmann îşi apără punctul de vedere faţă de obiecţiile naturaliştilor: *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie* (1872), *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus* (1875). *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft* (1874) îi defineşte poziţia faţă de teologia creştină.

2. Polemicile în jurul *Filosofiei inconştientului* încetând, Hartmann este preocupat de desvoltarea sistemului (1878-87). In 1879 apare *Die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*,

---

1) Impărţirea e făcută de însuşi Hartmann (Philosophie des Unbewussten, ed. XI, Leipzig 1904, B. I, p. XX).

în care unii văd opera cea mai valoroasă a fecundului gânditor. Atitudinea față de creştinism este precizată în scrierile: *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwickelung* (1881) şi *Die Religion des Geistes* (1882). Tot acum publică şi *Philosophie des Schönen* (1887), urmată de studii politice şi sociale.

3. Perioada anilor 1887-96 este de sistematizare a ideilor şi pregătire pentru viitor. Din acest timp avem *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie* (1889), apoi cercetări de istoria filosofiei şi scrieri politice şi sociale.

4. Ultima perioadă (1896-1906) cuprinde operele care închee sistemul şi trag concluziile cercetărilor istorico-filosofice de până acum. *Kategorienlehre* (1896) este opera teoretică cea mai preţuită. Urmează *Geschichte der Metaphysik, Die Weltanschauung der modernen Physik* (1901), *Das Christentum des Neuen Testamentes* (1905), *Das Problem des Lebens* (1906). Din 1905 Hartmann terminase opera monumentală *System der Philosophie im Grundriss*, care apare după moartea lui în opt volume, cuprinzând o expunere a întregului sistem.

Moartea îl surprinde în 1906, pe când lucra la o filosofie a istoriei. A murit înconjurat de cercul restrâns al prietenilor, dar uitat şi de specialişti şi de marele public. Locul pe care astăzi filosofia germană i-l acordă în galeria gânditorilor de mâna întâia este o recunoştinţă tardivă, dar meritată, a unei vieţi închinate în întregime meditaţiei şi scrisului.

III. Teoria cunoaşterii.

Impresionat de progresul ştiinţelor naturii, Hartmann susţine că metafizica trebue să împrumute metoda inductivă a acestora. El nădăjduia, probabil, că, în acest mod, filosofia va dobândi, pentru afirmaţiile ei siguranţa legilor ştiinţifice. Concluziile *Filosofiei inconştientului* sunt prezentate ca „rezultate speculative obţinute prin metoda ştiinţelor inductive". Hartmann crede că ceeace a discreditat sistemele idealiste anterioare a fost întrebuinţarea unor metode greşite: intuiţia şi deducţia. Prin aceste procedee nu putem pătrunde până la realitatea externă, deoarece intuiţia nu scoate la iveală decât conţinutul propriei noastre conştiinţi, iar deducţia nu poate eşi din cercul strâmt al principiilor dela care a plecat. Raţiunea nu poate cunoaşte lumea extrăgând totul din propria ei substanţă. *Orice cunoştinţă despre lumea din afară pleacă dela experienţă.* Filosofia trebue să procedeze

la fel. După cum în ştiinţă inducţia ne îndrumează dela un fenomen dat către cauza lui necunoscută, tot astfel metafizica este îndreptaţită să meargă, prin inducţie, dela lumea fenomenală la esenţa ei. In acest punct important, Hartmann se depărtează de pozitivişti şi kantieni: el crede că inducţia poate depăşi experienţa, trecând în lumea suprasensibilă.

Atitudinea realistă a lui Hartmann în teoria cunoaşterii — cuprinsă în această metafizică pe bază inductivă — trebuia apărată faţă de poziţiile adverse. In acest scop, Hartmann face o critică susţinută şi bine întemeiată idealismului epistemologic. Gândit până la ultimile lui consecinţe, idealismul subiectiv duce inevitabil la solipsism şi, în ultima instanţă, la ceeace Hartmann numeşte aşa de expresiv „iluzionismul absolut". Lumea devine întâi visul inexplicabil al eului meu şi apoi, fiindcă însuşi acest eu este o simplă aparenţă, existenţa devine un vis al nimănui. Din acest punct de vedere credinţa în existenţa şi a altor euri este complet neîntemeiată, încercarea de a da o explicaţie ştiinţifică acestei lumi de fantome este imposibilă, iar purtarea morală şi orice acţiune omenească faţă de semenii noştri devine o absurditate. Totul se petrece între graniţele conştiinţii mele, orice încercare de a transcende, fie prin cunoaştere, fie prin acţiune, cercul conştiinţei este contradictorie. Majoritatea gânditorilor idealişti au trecut peste aceste limite, dar ei au făcut-o dezicându-se, călcând principiile dela care plecau.

Principiul imanenţei, care stă la baza oricărei concepţii idealiste, este pur şi simplu un sofism. Conform acestui principiu, tot ceeace gândesc este ideea mea şi nu pot gândi ceeace nu este ideea mea. Deci ideea unei existenţe independente de conştiinţa mea este inconceptibilă. Alături de realiştii kantieni, Hartmann denunţă falsitatea acestui raţionament, care confundă în mod simplist ideea existenţei unui lucru cu însuşi acest lucru.

Hartmann se întâlneşte cu realiştii kantieni şi într un alt argument decisiv anti-idealist. In conştiinţă mea se petrec mereu schimbări independente de voinţa mea. Sensaţiile pe care le am se produc fără voia mea şi adesea chiar împotriva voinţei mele. Cauza acestor schimbări ale conţinutului conştiinţei trebue atunci căutată într'o activitate străină, care porneşte din afara conştiinţei. De aceea orice sensaţie, deşi este o stare sufletească a mea proprie, este în acelaş timp şi semnul unei realităţi exterioare.

Nu mai puţin viguroasă este şi critica adresată fenomenalismului kantian. Kant ajunge la agnosticism, fiindcă pleacă dela o premiză greşită: el vrea o siguranţă absolută pentru cunoştinţele noastre. Pentru Hartmann condiţia aceasta nu poate fi împlinită, deoarece noi nu cunoaştem lumea direct, aşa cum cred adepţii realismului naiv, ci numai prin mijlocirea sistemului nervos. In experienţa noastră nemijlocită ne sunt date numai propriile noastre stări de conştiinţă. Sensaţiile sunt răspunsul sufletului la excitaţiile din afară. Deaceea nu poate fi vorba de o identitate între percepţie şi lucru în sine. Dar dacă cunoaşterea directă, sigură, a lucrurilor este imposibilă, nu înseamnă atunci că trebue să renunţăm la orice cunoaştere. Noi putem cunoaşte lumea *indirect:* din schimbările conţinutului conştiinţei putem deduce informaţii asupra lucrului în sine. Sensaţia este efectul intraconştient al unei cauze extraconştiente, care este lucrul în sine. Atunci, conform principiului cauzalităţii, putem merge invers, dela sensaţie la lucru în sine. Astfel cunoaşterea lumii devine posibilă, dar trebue să ne mulţumim cu o cunoaştere numai probabilă.

Urmând principiul „aceleaşi cauze aceleaşi efecte, cauze diferite efecte diferite", putem afla proprietăţile lucrurilor. Intrebarea se pune astfel: ce însuşire trebue să atribuim lucrului în sine ca să putem explica sensaţiile date în conştiinţă prin acţiunea lui asupra simţurilor. Şi atunci este evident că lucrurile trebue să aibă în primul rând existenţă şi realitate, căci altfel nu ar putea impresiona simţurile. Deasemenea ele trebue să fie variabile, fiindcă şi percepţiile noastre sunt schimbătoare. Apoi, deoarece adesea după lungi pauze avem aceleaşi impresii, înseamnă că şi lucrurile sunt statornice în anumite limite. Pentru a explica pluralitatea impresiilor simultane asupra aceluiaş simţ, trebue să admitem că lucrurile sunt multiple. Fiecare din ele trebue să formeze o unitate, pentru a ne putea lămuri mulţimea impresiilor lor asupra diferitelor simţuri sau asupra aceluiaşi simţ dela euri deosebite. Schimbările lucrurilor urmează anumite legi, fiindcă altfel cunoaşterea lor ar fi imposibilă şi nu ar putea mijloci relaţiile reciproce dintre diferitele conştiinţe. Deasemenea forma timpului trebue să aparţină şi lucrurilor din afara conştiinţei, căci altfel nu am putea explica schimbarea în timp a conţinutului conştiinţei. Şi lucrurile sunt situate şi în spaţiu; fără această însuşire a lor nu am putea lămuri deosebirile spaţiale din percepţiile noastre

şi nu ne-am putea orienta, în activitatea noastră, după intuiţia spaţială.

In modul acesta formele gândirii aparţin nu numai conştiinţei, ci sunt şi atribute ale realităţii exterioare. Impotriva susţinerii kantiene a idealităţii categoriilor, Hartmann afirmă şi caracterul real al lor[1]). Această corespondenţă dintre formele gândirii şi formele realităţii nu trebue să ne mire. Pentru a o putea explica, nu e nevoe de armonia prestabilită; e de ajuns, spune Hartmann, să admitem identitatea ontologică dintre gândire şi existenţă, principiu care stă la baza metafizicii lui.

In opoziţie cu idealismul transcendental al lui Kant, Hartmann întemeează un *realism transcendental*, concepţie care afirmă existenţa unei lumi reale de lucruri în sine transcendente; aceste lucruri însă nu pot fi cunoscute nemijlocit, ci numai indirect, fie printr'o deducere din experienţă, fie printr'o întrebuinţare transcendentală a formelor intuiţiei şi gândirii.

IV. Filosofia naturii, psihologia, metafizica.

Datorită faptului că nu putem cunoaşte nemijlocit decât conţinutul propriei noastre conştiinţe, lumea suprasensibilă rămâne inaccesibilă şi raţiunii pure şi intuiţiei directe. Deaceea metafizica nu se poate clădi decât pe o interpretare a datelor experienţii. Metoda inductivă, prin care Hartmann susţine că ajunge la rezultate speculative, constă de fapt în această analiză a experienţii, care îi revelează existenţa unei lumi transcendente. Hartmann explorează întreg domeniul ştiinţelor naturii si sufletului, cu scopul de a arăta: 1) că explicaţiile curente ale fenomenelor — dominate pe atunci de o concepţie mecanistă-materialistă a universului — sunt pline de lacune; 2) că toate fenomenele devin inteligibile, dacă admitem intervenţia unei forţe suprasensibile; 3) că această forţă, care lucrează la spatele materiei, organismelor şi conştiinţei şi pe care Hartmann o numeşte „inconştient", este o substanţă spirituală, în care „voinţa" schopenhaueriană se contopeşte cu „ideea" hegeliană.

In ce priveşte structura materiei, Hartmann denunţă lacunele atomismului materialist. Necesitatea admiterii unei forte care să mişte atomii, divizibilitatea la infinit a materiei şi a forţei sunt numai câteva din punctele vulnerabile ale acestei

1) Cfr. *Ion Petrovici*, Viaţa şi opera lui Kant, Bucureşti 1936, p. 147.

teorii. Toate dificultăţile dispar dacă privim atomul ca ceva imaterial, ca o forţă centrală. Materia devine astfel un sistem de forţe atomice, care se menţin într'o stare oarecare de echilibru. Forţa este un punct dinamic, un centru de atracţie sau de repulsie. Forţele atrăgătoare formează corpurile, forţele respingătoare le delimitează. „Dinamism atomistic" este numele pe care Hartmann îl dă acestei concepţii [1]).

In forţă trebue să deosebim tendinţa ca act pur de *scopul* urmărit, fiindcă tendinţa nu lucrează la întâmplare. Tendinţa forţei atrăgătoare respectă legea atracţiei universale, cu alte cuvinte ea conţine în sine, ca idee, toate determinările, variabile dela caz la caz, ale acţiunii sale. *Tendinţa forţei atomice* şi legea care o guvernează sunt, pentru Hartmann, datele ultime ale materiei.

Pentru înţelegerea fenomenelor din lumea organismelor, Hartmann crede că trebue să admită intervenţia unei *forţe finaliste şi inconştiente*. Legile naturii anorganice nu pot explica naşterea vieţii din materia moartă; numai o forţă organizatoare specială a putut-o creea. Nici viaţa celulei nu poate fi explicată pur mecanic, fiindcă fenomenele chimice din celulă sunt puse în slujba vieţii, sunt determinate finalist. Dar cel mai evident exemplu pentru a prinde finalitatea proprie vieţii este, pentru Hartmann, reproducerea celulelor prin împărţire sau contopire. Operaţiile acestea, de o precizie miraculoasă, nu sunt cauzate de nici o excitaţie externă; ele au loc numai atunci când sunt folositoare pentru viaţa fiinţei, ale cărei membre sunt celulele respective. Inmulţirea celulelor este un act al *voinţei* universale, prin care aceasta realizează *ideea* formărei organismului. Astfel se manifestă, în acest domeniu, o voinţă şi o idee, ca atribute ale forţei teleologice care organizează viaţa. Această forţă organică este imaterială, fiindcă depăşeşte cadrul legilor şi forţelor mecanice. Ea este şi inconştientă, deoarece conştiinţa, fiind etern prizonieră în propriile ei hotare, nu ar putea să intervină nici într'un fel în activitatea forţei vitale.

Concludentă pentru poziţia lui Hartmann în faţa ştiinţelor naturii este atitudinea lui faţă de darwinism. După cum în fizică el acceptă atomismul, dar îl desbracă de orice sens materialist, tot astfel în biologie el admite darwinismul, dar îi răpeşte orice semnificaţie mecanică. Teoria descendenţii este

1) Philosophie des Unbewussten, B. I, p. 114.

pentru Hartmann partea adevărată, inatacabilă a darwinismului. Selecția naturală însă nu poate juca rolul de principiu de explicație mecanică, așa cum socotea Darwin. Din cei trei factori ai selecției naturale: variabilitatea, hereditatea și lupta pentru existență, primii doi nu sunt principii de explicație mecanică, iar al treilea presupune prezența și a altor principii care nu sunt mecanice și are un câmp de aplicație foarte restrâns. Dar dacă descendența speciilor nu poate fi privită ca rezultatul exclusiv al unor procese mecanice, atunci ea trebue considerată ca manifestarea unei finalități organice.

In viața sufletească Hartmann își însușește în parte punctul de vedere materialist. El admite principiul că activitatea spirituală se realizează prin jocul normal al funcțiunilor cerebrale, *dar îl limitează la domeniul conștiinței.* Orice fapt sufletesc care poate fi explicat prin factori ai vieții conștiente, poate fi eo ipso interpretat ca efectul unei modificări în substanța nervoasă, deoarece conștiința este indisolubil legată de creer și ganglioni. Dar sufletul nu se reduce la viața conștientă, care este de fapt inactivă și intermitentă. Sufletul nu poate fi înțeles în ceeace are el mai originar și mai creator prin apelul la elemente conștiente și deci la factorii fiziologici. De pildă, asociația reprezentărilor prin asemănare nu poate fi explicată prin funcțiunile conștiinței și nici nu are nimic aface cu transportul energiei dela o celulă a creerului la alta. Pentru a o lămuri trebue să admitem intervenția unei activități care sălășluește la spatele conștiinței, dar ale cărei efecte apar pe planul conștiinței. Această forță, prezentă în toate faptele sufletești, este *inconștientul.* El este acela care face legătura asociativă între stările sufletești. Inconștient este deasemenea și procesul topirii sensațiilor în percepțiile sensibile. Voința, sub aspectul ei conștient, conține numai reprezentarea unui scop determinat și a mișcărilor corporale necesare. Voința adevărată însă, care pune în mișcare membrele, transformând astfel ideea în fapt, este inconștientă, deoarece conștiința nu știe care este centrul nervos care comandă mișcarea voită. Sentimentele nu pot fi înțelese, în origina și esența lor, decât prin teoria inconștientului. Plăcerea și neplăcerea sunt stări interne ale voinții inconștiente. Durerea se naște atunci când voința este împiedecată în acțiunea ei de o altă voință, iar plăcerea se produce prin dispariția piedicii. Caracterul inconștient al afectivității ne explică dece, adeseori, stările emotive sunt confuze, inexprimabile, enigmatice și persistente. In me-

morie inconştientul se manifestă prin selecţia finalistă a amintirilor. Gândirea deasemenea, ca generatoare de idei şi activitate asociativă, se desfăşoară pe planul inconştientului.

Voinţa inconştientă domină întreaga viaţă sufletească. Afectivitatea, s'a arătat mai sus, este o stare sufletească derivată din poziţia fenomenală a voinţii inconştiente. In gândire voinţa inconştientă este aceea care impiedecă apariţia noţiunilor nepotrivite şi împinge în câmpul conştiinţei ideile necesare. Orice gândire este aşa dar „o voinţă de gândire".

In felul acesta Hartmann este de acord cu Schopenhauer şi ceilalţi gânditori care susţin că orice activitate sufletească este de natură volitivă. Dar orice voinţă, ca să făurească ceva, trebue să fie o voinţă determinată, să aibă un ţel. Şi acest ţel, care nu este încă realizat, nu poate fi dat voinţei inconştiente decât ca o *idee inconştientă*[1]). Voinţei inconştiente i se adaugă astfel, ca un al doilea pol al activităţii psihice, ideea inconştientă.

După cercetarea lumii fenomenale, sub întreita ei înfăţişare de natură moartă, organism şi conştiinţă, Hartmann se crede îndreptăţit să întreprindă caracterizarea lumii suprasensibile. Filosofia naturii i-a arătat, ca ultime elemente ale materiei, forţa şi legea; biologia şi psihologia l-au condus la voinţa şi ideea inconştientă. Intre aceste două perechi de elemente, distanţa însă nu este ireductibilă. *Forţa trebue înţeleasă ca o voinţă inconştientă, iar legea ca idee inconştientă.* Lucrurile neînsufleţite pot fi cunoscute numai întru cât sunt înrudite substanţial cu activitatea proprie spiritului. Această identificare a elementelor este cu atât mai justificată cu cât puterile creatoare, care stau la originea acestor elemente şi care au fost descoperite îndărătul materiei, organismelor şi conştiinţei, *au pretutindeni aceleaşi caractere:* sunt imateriale, inconştiente, lucrează după anumite legi şi urmăresc împlinirea unor scopuri. Aceste puteri alcătuesc aşa dar una şi aceiaşi forţă transcendentă, *inconştientul*, cu cele două atribute: voinţa şi ideea. Astfel dispare orice deosebire între materie şi conştiinţă, între natură şi suflet. Identitatea de origină şi de esenţă apropie cele două compartimente ale existenţii până întru atât, încât ele

1) *Hartmann* susţine că noţiunea de „idee inconştientă" nu este contrazicătoare. Noi cunoaştem direct numai idei conştiente, pentrucă numai acestea există în câmpul conştiinţei. Nimic nu ne împiedică însă să admitem existenţa ideilor inconştiente în afara conştiinţei, într'un domeniu, deci, unde mijloacele de investigaţie directă ne lipsesc cu desăvârşire (op. cit., B. I, p. 2).

fuzionează. Hartmann își întemeiază monismul spiritualist printr'o *teorie a identității*, care de fapt însuflețește materia.

Finalitatea domină întreaga existență. Hartmann recunoaște că există în natură și procese pur mecanice, de exemplu sistemul legilor fizico-chimice. Acestea însă trebuesc privite ca „mecanisme auxiliare", unelte perfecționate ale inconștientului pentru realizarea țelurilor supreme ale providenții. In felul acesta cauzalitatea devine un aspect al finalității, un mijloc prin care aceasta își atinge scopurile propuse.

Pentru susținerea finalismului, Hartmann recurge, în *Filosofia inconștientului*[1]), la calculul probabilităților. Probabilitatea ca fenomenul *m* să aibă o cauză materială fiind $\frac{1}{x}$, probabilitatea unei cauze spirituale a aceluiaș fenomen va fi $1-\frac{1}{x}$. Dacă nu găsim cauza materială, $\frac{1}{x}$ tinde către O și atunci probabilitatea cauzei spirituale se apropie de 1, adică de certitudine. Considerând acum un fenomen izolat și desfăcându-l în fenomenele parțiale componente, chiar dacă probabilitatea ca fiecare din fenomenele parțiale să aibă o cauză materială este destul de mare, probabilitatea cauzei materiale pentru întreg scade sensibil (considerând 10 fenomene parțiale ale căror cauze materiale respective ar avea fiecare o probabilitate de 0,9, probabilitatea cauzei materiale pentru ansamblul lor este de numai $0{,}9^{10} = 0{,}34$). In fapt rareori cunoaștem toate cauzele materiale ale unui fenomen și deaceea șansele cauzei spirituale cresc vertiginos.

Mai târziu Hartmann își sprijină finalismul pe considerația că, dacă nu ar exista finalitate în natură, atunci credința în finalism, fiind mereu contrazisă de fapte, ar fi trebuit să dispară. In realitate, omul simte înclinația să aplice ideia de scop la natură și în trei domenii se verifică această aplicație cu succes: 1) la voință și acțiune, adică la activitatea teleologică conștientă; 2) în alcătuirea internă și externă a ființelor și în evoluția speciilor către forme tot mai superioare și 3) în potrivirea legilor naturii anorganice cu funcțiunile matematice și mai ales în așezarea inițială a atomilor într'o poziție care a îngăduit nașterea universului.

---

1) Capitolul „Wie kommen wir zur Annahme von Zwecken in der Natur ?" (B. I, p 36—47).

V. Etica şi teologia.

Felul cum este organizat universul, sub cele trei aspecte ale lui, de materie, organism şi conştiinţă, ne dovedeşte că forţa organizatoare intervine în evoluţia lumii la momentul potrivit şi în forma cea mai desăvârşită. Inconştientul nu se înşeală şi nu ezită niciodată; intervenţia lui se produce ori de câte ori planul general al lumii o cere. Inconştientul se identifică cu Dumnezeu, fiindcă posedă însuşiri divine: este atotştiutor, omniprezent şi are înţelepciunea absolută. Intru cât însă nu ne putem face o idee pozitivă despre caracterul acestei inteligenţe, suntem siliţi să o definim, prin opoziţie cu inteligenţa noastră conştientă, ca ceva inconştient. De fapt inteligenţa divinităţii este o intuiţie clarvăzătoare infinit superioară reflexiunii discursive: „...tocmai deaceea va trebui să definim această inteligenţă *inconştientă* superioară oricărei conştiinţe ca o inteligenţă *supraconştientă*" [1]).

Hartmann este de acord cu Leibniz că lumea aceasta este cea mai bună posibilă. Altfel ar însemna să pună la îndoială atotştiinţa şi inteligenţa supremă a inconştientului.

Experienţa ne arată totuşi o *precumpănire a suferinţii în lume*. O sumedenie de sentimente şi impulsuri ne provoacă numai neplăceri: invidia, gelozia, supărarea, tristeţea, căinţa, ura, mânia, etc.. Altele, de pildă: foamea, dragostea, iubirea de copii, compătimirea, vanitatea, ambiţia, tânjirea după bani şi putere, speranţa, etc., ne procură şi plăceri, dar amestecate cu suferinţe care le întrec. Dacă adeseaori ne înşelăm în preţuirea acestor stări sufleteşti, aceasta se întâmplă din pricina confuziei ce facem între valoarea hedonistă şi valoarea morală a sentimentelor sau din cauza iluziilor care ne falsifică judecata. Uneori suntem conştienţi de suferinţa cuprinsă în unele stări sufleteşti, dar le suportăm intenţionat, pentru a evita alte suferinţe mai mari. Astfel Hartmann crede că la baza întemeierii familiei stă frica de singurătate şi de lipsa de sprijin la bătrâneţe, după cum teama de lipsuri şi de plictiseală este un imbold la muncă. Lupta pentru existenţă constitue un izvor permanent de mari suferinţe, fiindcă durerile celor învinşi sunt mult mai mari decât plăcerile învingătorilor.

Progresul nu este în stare să amelioreze această situaţie. Dimpotrivă, *viitorul va aduce o creştere a suferinţelor*, fiindcă

1) Philosophie des Unbewussten, B. II, p. 176—7.

rafinarea nervilor va face pe oameni şi mai sensibili la durere, inteligenţa ascuţită le va spulbera şi mai repede visurile de fericire, iar trebuinţele, care se înmulţesc într'un ritm mult mai rapid decât mijloacele de satisfacere, vor rămâne într'un număr tot mai mare neîmplinite. Ca şi la Rousseau, progresul şi fericirea stau într'o opoziţie iremediabilă.

Predominarea suferinţii în lume face ca neantul să fie preferabil existenţii. Dar atunci mai este lumea aceasta cea mai bună posibilă? Hartmann îmbină aceste două idei — împrumutate: una dela Leibniz, cealaltă dela Schopenhauer — prin felul cum concepe naşterea şi rostul lumii. Creaţiunea lumii este un *act iraţional*, provocat de voinţa inconştientă. Trecerea dela încremenirea iniţială la activitate nu a putut fi dorită de raţiunea inconştientă, care îşi dă seama că fericirea constă în nemişcarea eternă. Voinţa inconştientă însă, care este liberă, s'a realizat în act, căci ca voinţă în sine era goală, tendinţă nedeterminată. Raţiunea nu s'a putut sustrage impulsului voinţei, fiindcă unitatea de substanţă o împinge pe acelaş drum şi nici nu putea împiedeca voinţa dela acest fapt, deoarece este lipsită de o voinţă proprie. Dacă însă zămislirea lumii se datoreşte voinţii, natura ei este determinată de raţiune. Fiind făurită de inteligenţa divină, lumea aceasta e cea mai bună *posibilă*, ea este în acelaş timp şi foarte rea, fiindcă non-existenţa este preferabilă.

Târâtă din imobilitatea echivalentă fericirii într'o lume a durerii, raţiunea îşi propune să readucă voinţa la starea originară. Ea nu poate face acest lucru decât indirect, realizând stări de fapt în care voinţa să se opună sie însăşi. Mijlocul este *individualizarea*. Raţiunea impune voinţii planul unei lumi spaţio-temporale, în care voinţa se individualizează în diferitele activităţi particulare. Din conflictul acestor activităţi se naşte conştiinţa. Iar în conştiinţă intelectul este emancipat de voinţă. Cu cât conştiinţa se perfecţionează, ea spulberă din ce în ce mai uşor iluziile instinctului şi se opune tot mai energic eforturilor inutile ale voinţii de a obţine fericirea pozitivă. In primul stadiu al iluziei (care este al antichităţii şi copilăriei) oamenii cred că fericirea poate fi atinsă în starea prezentă a lumii. Acest lucru însă nu e posibil, fiindcă trăim într'un univers al suferinţii. A doua fază a iluziei (evul mediu, tinereţea) aşează fericirea într'o viaţă transcendentă, după moarte. Hartmann însă nu crede în nemurirea sufletului; eul şi conştiinţa mor odată cu corpul de care sunt legate. Ceeace ră-

mâne după moarte este o esență specială, deosebită de eu și aparținând unei alte lumi. In sfârșit timpurile moderne și maturitatea vin cu iluzia unei fericiri realizabile în viitor. S'a văzut însă că progresul determină o creștere a nefericirii.

După ce conștiința va fi parcurs și depășit aceste trei etape ale iluziei, ajungând la convingerea că *fericirea este irealizabilă*, omenirea și întreaga creațiune fenomenală vor fi gata pentru încheerea ultimului act al odiseei voinții: reîntoarcerea în neant. Sinuciderea individuală nu este o soluție, fiindcă viața și moartea aparțin lumii fenomenale. Reîntoarcerea în pacea nemișcării se va îndeplini atunci când voința către neființă desvoltată în sufletele conștiente va egala în tărie voința de existență a celorlalte suflete și a naturii. Atunci *activitatea inconștientului va înceta* și, odată cu aceasta, întregul univers fenomenal va reveni în esența veșnică.

Care sunt concluziile practice ale acestei concepții pesimiste? In acest punct, Hartmann se așează pe o poziție radical opusă aceleia a lui Schopenhauer. Departe de a susține zădărnicia oricărei activități și de a recomanda ascetismul și mortificarea, Hartmann crede că filosofia sa *justifică și stimulează sforțările pentru evoluție și progres*. Intr'adevăr principiul moralei constă în *a face din scopurile inconștientului scopuri ale conștiinței*. Acest țel, eliberarea esenții divine din suferința în care a înlănțuit-o voința ieșită din încremenire, s'a văzut că este atins prin însăși evoluția lumii. Căci prin evoluție conștiința se desvoltă mereu, ajungând în stare să se opună eforturilor iraționale ale voinții. Oamenii, luptând pe toate căile și cu devotament, pentru progresul civilizației, vor lucra astfel conform țelurilor inconștientului, pentru mântuirea lui. In acest fel împacă Hartmann pesimismul teoretic cu optimismul practic.

Dar nu oricine se poate ridica până la înțelegerea scopurilor inconștientului. In fapt oamenii se conduc după scopurile supraindividuale, scoase din experiență: binele obștesc și progresul. Mersul ascendent al civilizației însă, în loc să aducă o creștere a fericirii colective, va provoca o înmulțire a suferințelor. Deaceia binele general este irealizabil, iar progresul este generator de noi și mărite suferințe. Oamenii se străduesc totuși să le înfăptuească, fiindcă *natura a sădit în sufletul lor instinctul și plăcerea de a le realiza*, ca o iluzie, sub care se ascunde țelul suprem al inconștientului. Fără această iluzie nimeni nu s'ar mai devota progresului.

Ordinea morală a lumii trebue considerată ca o creaţiune a inconştientului, ca un mijloc prin care colaborarea oamenilor este pusă în slujba salvării divinităţii din suferinţa pământească.

Se pare că această filosofie, care reuşeşte să concilieze pesimismul teoretic cu atitudinea activă în viaţă, a influenţat pe M. Eminescu, la care găsim o atitudine asemănătoare. D. Ion Petrovici închee studiul consacrat acestei chestiuni cu următoarele constatări:

„Cunoscut-a Eminescu această operă a lui Hartmann? Lipsindu-mi un document în această privinţă nu pot fireşte afirma precis. Însă îmi pare foarte neprobabil ca un cetitor aşa de harnic cum era marele nostru poet, pe deasupra un desăvârşit cunoscător al limbii germane, să fi ignorat această scriere, care stârnise vâlvă, tocmai în vremea pe când dânsul studia în Germania filosofia.

Iar dacă a cunoscut-o, îi va fi putut sluji ca bază sufletească, să alunece fără hopuri şi fără despicarea personalităţii, dela negarea radicală a valorii vieţii, aşa de puternic exprimată în nemuritoarele lui poezii, la militantismul politic pentru o mai bună organizare a ţării şi a naţiei sale; dela aspiraţia către nefiinţă, la scufundarea voluptoasă în conştiinţa specifică a neamului românesc"...[1]).

Filosofia religiei este la Hartmann o aplicaţie a principiilor metafizicii. Dumnezeu este, ca şi esenţa metafizică pe care o întruchipează, *spirit inconştient şi impersonal*. Lumea nu există în afara lui Dumnezeu, ci îşi are întreaga existenţă în Dumnezeu; ea este fenomenul spaţio-temporal al acţiunii divine. Orice activitate din lumea fenomenelor este în acelaş timp activitate divină, fiindcă este expresia voinţii inconştiente; pentru acelaş motiv omul este o parte din Dumnezeu. Astfel, prin modul cum a conceput pe Dumnezeu şi raporturile lui cu lumea, Hartmann a intrat într'un grav conflict cu teologia creştină[2]). El însuşi a făcut o critică incisivă creştinismului, susţinând că acesta contrazice ideile culturii moderne, adică sistemul său filosofic. Va trebui, crede Hartmann, să se creeze o nouă religie, ale cărei baze le vor forma, fireşte, principiile metafizicii sale: cunoaşterea suferinţii lumii, nemulţumirea de

---

1) *Ion Petrovici*, Contribuţii la filosofia lui Eminescu în volumul: Din cronica filosofiei româneşti, Bucureşti, p. 47—8.

2) *L. Ziegler* observă că opoziţia dintre teologia lui *Hartmann* şi teologia creştină este mai mult aparentă decât reală, deoarece „noua religie" are la bază aceeaş eschatologie ca şi creştinismul (Das Weltbild Hartmanns, Leipzig 1910, p. 183—4).

lumea aceasta şi năzuinţa către mântuirea de rău. Religiile istorice — inclusiv religia creştină — sunt numai trepte de evoluţie către religia viitorului, pe care el o numeşte „die Religion der allgemeinen Gottmenschheit", adică „religia spiritului divin sălăşluitor în lume şi în om". Prin această concepţie, Hartmann ajunge de fapt la *panteism*.

VI. Privire critică.

Concepţia hartmanniană a lumii a fost obiectul unei critici necruţătoare, îndată după apariţia *Filosofiei inconştientului*, şi din partea oamenilor de ştiinţă, şi a filosofilor. F. A. Lange o dă ca exemplu de „teleologie falsă, care scoate din neant lucrul mecanic şi distruge astfel înlănţuirea cauzală a naturii" [1]). Adeseori a fost denunţat ca simplist procedeul lui Hartmann de a umple lacunele explicaţiilor ştiinţifice prin intervenţia universală a inconştientului. *Ceeace are drept explicaţie firească ignoranţa noastră, devine la Hartmann un fundament al metafizicii.* Progresul ştiinţelor creează o situaţie delicată acestui punct de vedere. De altfel însuşi Hartmann a recunoscut mai târziu că, în mai multe puncte, descoperirile ulterioare ale ştiinţei au înlocuit în mod avantajos explicaţiile finaliste prin explicaţii mecanice.

Teleologia lui Hartmann este lipsită de orice temei raţional. Calculul probabilităţii, prin care Hartmann încearcă să demonstreze existenţa finalităţii în lume, se sprijină pe o *înţelegere greşită a valorii acestui procedeu.* Probabilitatea „nu este decât expresia matematică a nesiguranţei noastre subiective" [2]) şi ca atare nu poate sluji la determinarea realităţii.

Celălalt argument, al existenţii credinţii în finalism, este la fel de neconcludent, pentru că *tocmai această credinţă este bănuită de antropomorfism*, este privită ca generalizarea nejustificată a finalităţii existente în actul voinţii. Cât despre aşezarea iniţială a atomilor într'o constelaţie favorabilă genezei lumii, aceasta poate fi considerată tot aşa de bine ca efectul unor stări anterioare.

Pentru a evita antropomorfismul, Hartmann determină lucrul în sine ca un spirit inconştient. S'a obiectat însă, şi cu bun temei, că inconştientul său *conţine, potenţate la maximum,*

1) Op. cit., t. II, p. 303.
2) *F.-A. Lange*, op. cit., t. II, p. 310.

însuşirile inteligenţii conştiente, că este, cum însuşi Hartmann o spune, „supraconştient". Simpla calificare printr'o altă denumire nu ajunge pentru a schimba caracterul intern al unui principiu. De altfel însuşi Hartmann recunoaşte că procedează antropomorfic atunci când socoteşte voinţa şi ideea ca ultime principii [1]). Dar se justifică prin argumentul că omul este un fragment din lume şi că deci întrebuinţarea analogiei este îndreptăţită. Aici cercul vicios este evident. Extinderea unor elemente ale sufletului omenesc asupra naturii este sprijinită pe analogia dintre aceste două, iar această analogie este justificată tocmai pe afirmarea identităţii de substanţă dintre suflet şi natură.

„Metoda inductivă" hartmanniană constă de fapt în utilizarea metodei rămăşiţelor. Se ştie însă că acest procedeu nu constitue propriu zis o metodă inductivă, ci este numai un instrument pentru aflarea fenomenelor care nu au fost încă explicate prin legile cunoscute, urmând ca cercetarea cauzelor acestor fenomene să se facă prin celelalte metode inductive. Dar autorul *Filosofiei inconştientului*, după ce, prin metoda rămăşiţelor, scoate în relief faptele ale căror căuze sunt necunoscute, nu le mai studiază prin pocedee inductive, ci le *interpretează prin analogie cu explicarea fenomenelor psihice*, la spatele cărora stă inconştientul. Metafizica lui Hartmann nu este inductivă, ci este de fapt o „metafizică simbolică" [2]).

Intreg eşafodajul metafizicii hartmanniene, departe de a fi clădit prin metoda ştiinţelor exacte, este în fond construcţia unei fantezii, care vrea să pună în valoare elementul spontan, iraţional, ce sparge cadrul legılor stricte. Incercarea lui Hartmann de a racorda această construcţie cu datele ştiinţelor pozitive şi de a o prezenta chiar ca rezultatul firesc al acestora, a dat greş. Astăzi însă, când ştiinţa a pierdut mult din siguranţa secolului trecut, când legile ei nu mai sunt considerate dogme inatacabile, există o revenire în favoarea punctului de vedere hartmannian. Deaceea el este socotit ca un precursor al renaşterii actuale a metafizicii, sub forma vitalismului şi realismului critic [3]).

Dacă metafizica lui Hartmann este o construcţie şubredă, expusă atacurilor din toate părţile, în schimb fundamentul ei este foarte rezistent. *Poziţia epistemologică a lui*

1) Philosophie des Unbewussten, B. II, p. 413.
2) *L. Ziegler*, op. cit., p., 163.
3) *W. von Schnehen*, Eduard von Hartmann, Stuttgart 1929, p. 413—23

Hartmann este bine întemeiată. Windelband consideră *Teoria categoriilor* ca „opera cea mai însemnată şi cea mai originală dela Logica lui Hegel"[3]). Acolo unde Hartmann, evitând pantele alunecoase ale fanteziei. şi-a disciplinat gândirea în cadrul raţionamentelor riguroase, el a dat lucru aproape definitiv. Argumentele sale împotriva idealismului subiectiv şi a idealismului transcendental sunt serioase şi demne de toată atenţia. Este desigur unul din meritele importante ale lui Hartmann de a fi contribuit într'o largă măsură — alături de realiştii kantieni — la desvoltarea realismului contemporan.

Cu un cuvânt, am putea spune că, din realismul transcendental, ceeace este transcendental cade, ceeace este realism rămâne.

Voluntarismul lui W. Wundt

I. Concepţia sa despre filosofie

Wilhelm Wundt s'a născut în 16 August 1832 în Neckerau aproape de Mannheim, fiind fiul unui preot. Strămoşii lui descindeau din Austria, de unde au fost expulzaţi din motive religioase. A studiat întâi medicina, începând din 1851, în Heidelberg, Tübingen şi Berlin. In 1857 fu abilitat pentru fiziologie la Universitatea din Heidelberg. Preocuparea cu problema percepţiei simţurilor l-a condus de la fiziologie la psihologie. Chiar de atunci el a scris lucrări de psihologie.

In 1874 fu chemat ca profesor de filosofie la Zürich, iar în 1875 primi o chemare la Universitatea din Leipzig, unde a profesat apoi tot restul vieţii sale, până la pensionare — în 1919. In 1870 a înfiinţat la Leipzig cel dintâi institut de psihologie experimentală, institut ce a câştigat, prin activitatea lui Wundt, un renume mondial şi a atras la Leipzig cercetători din toate părţile lumii. El a avut mulţi discipoli ajunşi distinse personalităţi ştienţifice ca Meumann, Külpe, Krüger, Deuchler, ş.a. Moare în 1920, August 30.

W. Wundt e cel mai tipic *filosof ştienţific* al vremurilor noastre. Ştiinţa *pozitivă*, acumulată de el în decursul îndelungatei sale vieţi şi utilizată în operele sale filosofice, e imensă. Contactul cu ştiinţa pozitivă, pozitivă nu numai teoretic vorbind, ci şi practic, — prin experienţele fiziologice făcute de

1) *W. von Schnehen*, op. cit., p. 411.

el însuşi prin vivisecţiuni în laboratoare — a marcat de timpuriu caracterul ştienţific al formaţiei sale. Am văzut că el a studiat întâi medicina, şi că de la fiziologie a ajuns la psihologie; apoi la toate ştiinţele spiritului — logică, etică, sociologie — şi pe urmă la filosofie, la metafizică.

Deşi cu rădăcini adânci în ştiinţele pozitive, inundată de ele dealungul unei întregi vieţi şi, ca atare, putând aluneca lesne spre pozitivism materialist, filosofia lui poartă pecetea unui înalt şi frumos idealism.

Wundt nu concepe filosofia ca fundament al ştiinţelor pozitive speciale, adică respinge atitudinea aprioristă în construcţia ştiinţelor. Cu totul invers, filosofia, după el, trebue să pornească dela datele ştiinţelor pozitive, şi să ţină permanent contact cu ele, — trebue, adică, să construim filosofia prin metode strict aposteriorice. Problemele filosofiei sunt pregătite în ştiinţele speciale, şi ea trebue să ducă mai departe lucrarea acestora, nu în înţelesul de a face o colecţie din noţiunile şi principiile generale ale lor — în acest fel de filosofare pozitivistă Wundt se fereşte să cadă — ci în înţelesul că ea trebue să examineze toate problemele ştiinţelor speciale la *lumina problemelor generale privind cunoştinţa umană* şi în scopul de a construi o *metafizică*, adică o *intuiţie generală despre lume şi viaţă* (Weltanschauung). Ca şi Schopenhauer, Wundt accentuiază *nevoia metafizică* a spiritului uman, pe care ştiinţele speciale, oricât le-am adânci, şi cu cât le-am adânci, n'o pot satisface.

Nu se poate extirpa din suflet nevoia construcţiei unui tablou general despre lume, nevoia unei intuiţii filosofice. Orice ştiinţă pozitivă specială ne pune în faţa unor probleme metafizice imediate, toate recurg la ipoteze de natură generală, care, departe de a fi derivate din fapte, sunt creeate tocmai spre a explica faptele, care, altfel, ar rămâne o pură juxtapunere sau o pură colecţie de percepţii. Scopul filosofiei e, după Wundt, nu pur intelectualist, elaborarea unei explicaţii unitare şi totale a lumii, care să mulţumească numai inteligenţa pură, pura sete de cunoaştere, ci creearea unei intuiţii despre lume şi viaţă care să satisfacă totodată şi inima omului, latura afectivă a vieţii lui, şi să-i dirigă şi voinţa în sensul acestei acţiuni asupra inimii.

Scopul filosofiei „constă pretutindeni, zice Wundt în *System der Philosophie*, în sintetizarea cunoştinţelor noastre

particulare într'o intuiție despre lume și viață, care să mulțumească și cerințele rațiunii și nevoile inimii"[1]).

La această definiție Wundt ajunge după ce examinează istoricește cele mai însemnate definiții date conceptului de filosofie de marii gânditori ai vremurilor. El trece în revistă, în *Einleitung in die Philosophie*, aceste definiții, începând cu *Plato*, trecând apoi la *Aristot*, *Leibniz*, *Fichte*, *Hegel*, *Herbart*, *Auguste Comte*, *Hume*, *Locke*, *Beneke*, *Lips*, ș. a., (vezi cap. I: Die Aufgabe der Philosophie). Din toate se degajă, zice Wundt, după înlăturarea punctelor divergente, nota comună, că menirea filosofiei e construcția acelei intuiții generale despre lume și viață, în stare să satisfacă și cerințele rațiunii noastre, și nevoile noastre afective.

Nu filosofia singură, zice Wundt, caută să realizeze acest scop: mai sunt alte două domenii ale activității spirituale umane, care, în total sau în parte, urmăresc acelaș scop. Unul este acela al religiei, care precede filosofia „ca o intuiție despre lume și viață mai mult sau mai puțin închisă în sine"[2]).

Cellalt este domeniul *științelor speciale*, care s'au ramificat ca atare din filosofie, pentru ca în cursul timpului să devină din ce în ce mai independente de ea, stând alături, dar nu sub ea și în ea[3]).

Wundt cercetează de aceea și raporturile între religie și filosofie, de o parte, și filosofie și științele speciale, de altă parte.

Religia și Filosofia.

Esențial, religia își are origina în năzuințe și cerințe morale. In ea interesul afectiv depășește pe cel rațional. Insă nu lipsește din religie cu totul nici acesta din urmă. Religia, pe lângă scopul moral ce se adresează afectivității, caută să făurească și o oarecare explicație a lumii, și la început ambele scopuri se contopesc intim și indisolubil. Religia „nu vrea să ajungă numai un ultim scop al lumii, care să dea vieții umane

1) „Er besteht überall in der Zusammenfassung unserer Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Welt und Lebensanschauung" (System der Philosophie I, pag. 1).

2) „...... als eine mehr oder minder in sich geschlossene Weltanschauung" (System, pag. 2).

3) „Das andere setzt sich aus den einzelnen Erkenntnisgebieten zusammen, die sich in der Form der Einzelwissenchaften aus der Philosophie abgezweigt haben, um im Laufe der Zeit eine immer grössere Selbständigkeit neben ihr zu gewinnen". (System, pag. 2).

o valoare durabilă; ea mai năzueşte să făurească şi un tablou exterior despre lume, care să facă conceptibilă legătura fenomenelor naturale" 1).

De aceea, zice Wundt, orice religie se împleteşte la început cu o mitologie a naturii. Zeii sunt concepuţi în acelaş timp şi ca puteri ale naturii ce mişcă şi conduc lumea, şi ca întrupări ale unei orânduiri morale a ei. Aşa dar, religia întruneşte în ea şi o latură teoretică şi una practică. La un moment dat, interesul teoretic se ridică deasupra celui practic, îl depăşeşte şi se separă de el. Atunci e momentul naşterii filosofiei, care începe printr'o luptă în contra mitologiei religiei populare 2).

Filosofia naturalistă primitivă înlătură zeii ca forţe antropomorfice ce mişcă şi conduc lumea, şi concepe în locul lor pentru explicarea fenomenelor naturii nişte forţe dezumanizate, nişte *entităţi*, cum ar zice Auguste Comte, care, în fond, constituesc o explicare conceptuală a lumii. Totuşi interesul religios nu piere, ci subsistă mai departe şi în filosofia abia născândă, fiindcă el are rădăcini mai adânci de cât ale intelectului, rădăcini implântate în profunde nevoi de ordin etic, şi mai ales în *setea naturală de fericire*, care întovărăşeşte toată viaţa pe om. Ca exemplu, Wundt citează cele mai de seamă direcţii ale filosofiei antice în care îndoita năzuinţă, cea intelectuală, de înţelegere a lumii, şi cea afectivă-morală, se contopesc intim: aşa e sistemul lui Parmenide şi Anaxagoras, al unui Plato, Aristoteles şi al şcoalei stoice, care „vor pe lângă năzuinţele lor de explicaţie ştienţifică a lumii să comprime credinţa populară politeistă printr'o reprezentare mai pură a divinităţii" 3).

Trecând dincolo de antichitate, aceeaşi persistenţă a îndoitei năzuinţi se constată: „Sistemul unui Descartes, Spinoza şi Leibniz sunt, tot atât cât şi acelea ale unui Augustin, Anselm, într'o esenţială parte o teologie speculativă".

E drept că apar, încă din antichitate, şi filosofii care

1) „Sie will nicht bloss einen letzten Weltzweck erringen, der dem menschlichen Leben dauernden Wert verleihe; sie versucht es auch, ein äusseres Weltbild zu gestalten, das den Zusammenhang des natürlichen Geschehens begreiflich mache" (System I pag. 2).

2) „Die Philosophie entsteht in dem Augenblick, wo sich das theoretische von dem praktischen, das intellektuelle von dem religiösen Interesse scheiden anfängt". (System I pag. 2).

3) „... Wollen neben ihren Versuchen wissenschaftlicher Welterklärunng den polyteistischen durch reinere Gottesvorstellung verdrängen" (System I pag. 3).

cred că se pot dispensa de preocupări religioase, reducând nevoile gândirii numai la aceea intelectualistă, de explicare a lumii. Astfel sunt filosofiile materialiste ale lui Democrit şi Epicur, filosofii ce reapar mai târziu în empirism şi pozitivism, şi, zice Wundt, „o bună parte dintr'o astfel de diviziune a domeniilor a trecut în chiar filosofia kantiană"[1]). Insă cel mai elementar studiu al naturii spiritului uman arată în el o unitate desăvârşită, în el îşi au isvorul deodată şi nevoia filosofică de intuiţie intelectuală despre lume, şi aceea a credinţei. Sunt ca două isvoare ce ţâşnesc din acelaş loc din măruntaele aceluiaşi munte, isvoare care de la o vreme se pot despărţi, ca să se unească iar mai la vale, vărsându-se unul într'altul. De aceea, filosofia, care trebue să dea egală atenţie tuturor exteriorizărilor vieţii omeneşti, trebue să-i facă un loc religiei în sinteza acestor exteriorizări[2]).

Raporturile filosofiei cu ştiinţele speciale

Ştiinţele speciale s'au născut din nevoile intelectuale de înţelegere şi explicare *naturală* a fenomenelor lumii. La origina lor stă un îndoit proces de *separaţie:* separaţia intuiţiei religioase despre lume, de intuiţia „ştienţifică" de o parte; şi separaţia diferitelor interese teoretice unele de altele, de altă parte. Câtă vreme trebuinţa de cunoaştere totală a fost satisfăcută prin filosofie, intuiţia religioasă şi ştienţifică au putut trăi împreună. Treptat, însă, s'a făcut simţită nevoia unei pure priviri teoretice a lumii, degajată de interesul religios şi etic, şi atunci s'au constituit ştiinţele speciale cu unicul scop de a da fiecare o explicaţie cât mai unitară şi cât mai întreagă a domeniului ei de fenomene prin raportarea lor tot la fenomene, antecedente, de aceeaşi esenţă sau de esenţă înrudită. Că ştiinţa, în diferitele ei înfăţişări de ştiinţe particulare, se poate atinge şi cu nevoile metafizico-religioase şi morale ale omului, e sigur; că ele, cu alte cuvinte, pot influenţa *practica vieţii*, nu încape îndoială. „Doar peste tot ne înconjoară", zice Wundt,

1) „ein gutes Stück solcher Gebietsteilung ist selbst in die Kantische Philosophie übergegangen". (System I, pag. 3).

2) „Wir begreifen, dass eine Weltanschauung aus verschiedenen nebeneinander fliessender Quellen hervorgehen kann; wir begreifen aber nicht, dass diese Quellen nicht doch schliesslich aus der einheitlichen Menschennatur ihren gemeinsamen Usprung nehmen sollen. Darum kann auch die Philosophie es nicht ablehnen, dem religiösen Denken und Handeln seine Stellung in der Allgemeinheit menschlicher Lebensäusserungen anzuweisen". (Idem pag 3).

„urmele acestor influențe (ale religiei), în formarea nevoilor noastre zilnice de viață, și în satisfacerea lor, precum și în năzuințele noastre sociale, politice și religioase"[1]).

Insă știința ca atare se ține departe de astfel de probleme. Scopul ei nu e nici să întemeeze religii, nici să conducă state, nici să îmbunătățească societatea sau să aducă foloase individului prin noi descoperiri. Ea nu urmărește decât adevărul obiectiv, pur teoretic, ea e pusă esențial în serviciul *cunoștinței pure*. Dacă are repercutări și în domeniul practic, slujind și scopurile acestuia, asta nu-i scade întru nimic valoarea, ci din potrivă, îi înalță valoarea ei umană, și s'ar fi putut întâmpla ca, fără astfel de urmări practice, ea să nu fi putut persista. Se poate. Totuși, aceste repercutări asupra vieții practice rămân în sine efecte lăturalnice, și ar fi să turburăm independența științei și puterea ei de a descoperi adevărul, dacă am face din aceste efecte lăturalnice unul principal.

E interesant de urmărit procesul istoric al separației interesului teoretic-științific de cel privitor la viața practică. Și Wundt îl schițează astfel:

In antichitate această separație nu se desăvârșise. Socrates, bunăoară, făcea din știință și virtute o unitate desăvârșită, fațetele inseparabile ale întregii lui filosofii. Această doctrină a inseparabilității științei de virtute, a științei de credință, e tipică pentru filosofia antică până la Aristot și școala sa. Cu aceasta filosofia începe să se ramifice într'o serie de domenii particulare de cercetat. Filosofia și științele încep a merge pe căi deosebite. „Această separație e sprijinită, zice Wundt, de direcția îndreptată spre speculația religioasă, care pune din ce în ce stăpânire pe filosofie, și care merge în plin contrast cu procedeul exact al matematicii, al mecanicii, al istoriei naturale și al filologiei"[2]).

E drept că în fizica și cosmologia unui Aristoteles tot se mai găsesc împletituri cu teologia speculativă. Insă tot atunci știința culminează cu lucrările mecanice ale unui Archimede, cu cele astronomice ale lui Hipparch, lucrări aproape

---

1) „Umgeben uns doch überall die Spuren dieser Wirkungen, in der Gestaltung unserer täglichen Lebensbedürfnisse und ihrer Befriedigung ebenso wie in unseren sozialen, politischen und religiösen Bestrebungen". (System der Philosophie I, pag. 6).

2) „Unterstützt wird diese Scheidung durch die Richtung auf religiöse Spekulation, die sich der Philosophie bemächtigt, und die zu dem exakten Betrieb der Mathematik, der Mechanik, der Naturgeschichte und Philologie in vollen Gegensatz tritt". (System I, pag. 6).

total emancipate de influenţe în spirit teologic. Oscilaţiile spiritului uman între scientismul pur şi cel influenţat de filosofie şi religie s'au manifestat mereu. Cine ar fi crezut că, după pozitivismul aproape absolutist al unui Auguste Comte, care proclama că starea a treia a spiritului uman, cea pozitivă, va fi ultima, avea să se producă o reînviere de spirit religios, la Auguste Comte însuşi spre finele carierii sale filosofice, şi apoi acel *renouveau de la métaphysique*, căruia Bergson i-a dat o aşa de strălucită expresie?

Din toate aceste oscilaţii, trebue să desprindem notele caracteristice ale filosofiei ştiinţifice.

Ce este filosofia ştienţifică?

Este, zice Wundt, *ştiinţa generală care sintetizează cunoştinţele adunate de ştiinţele speciale, într'un sistem lipsit de contradicţii.*

Această definiţie trebue înţeleasă nu în sensul că filosofia ar fi temelia ştiinţelor speciale. Din potrivă ea trebue să-şi facă un fundament din ştiinţele speciale: „Die Philosophie ist nicht Grundlage der Einzelwissenschaften, sondern sie hat diese zu ihrer Grundlage". Pe temeiul ştiinţelor speciale trebue să-şi construiască filosofia viaţa ei, pe al tuturor împreună, nu preferând pe una, unilateral, celorlalte. Ea urmărind formaţia unui sistem de gândire cât mai lipsit de contradicţii, nu poate face asta decât urmărind contradicţiile dintre diferitele teorii ştienţifice din toate domeniile, explicând aceste contradicţii şi înlăturându-le pe cât posibil. De sigur, zice Wundt, şi în filosofie pot fi şi sunt diferenţe de intuiţii.Diferenţele concepţiilor sunt unele din mijloacele ajutătoare cele mai puternice ale progresului. Insă aceste divergenţe trebue să se mişte tot între graniţele în care au apărut în domeniile speciale, unde e vorba de chestiuni cu totul generale, aşa încât ele să nu poată împiedeca în niciun chip munca comună întru elaborarea unui sistem de gândire.

Filosofia ştiinţelor are rolul de a duce mai departe şi de a desăvârşi opera ştiinţelor speciale.

Diviziunea ştiinţelor speciale.

Separarea ştiinţelor speciale din filosofie s'a petrecut în modul următor: Intâi matematica, mecanica şi astronomia, îna-

inte de fizică şi chimie, istoria înainte de politică; psihologia a rămas cel mai mult timp în serviciul filosofiei.

Wundt împarte ştiinţele în 3 mari ramuri:

a) ştiinţe formale sau matematice;
b) ştiinţe ale naturii, şi
c) ştiinţe ale spiritului.

Matematica are ca obiect cercetarea lucrurilor numai în proprietăţile lor formale, de ordine şi nu de conţinut. Formaţia de concepte în matematică depăşeşte graniţele experienţei sensibile, pentru a se ocupa cu ordinele (seriile) şi noţiunile de ordine concepute numai formal.

Ştiinţelor formale li se opun ştiinţele *reale*, care se ocupă cu cercetarea proprietăţilor şi raporturilor obiectelor experienţei *după formă* ca şi *după conţinut*. Ele se împart în două mari domenii: *ştiinţele naturii* şi *ştiinţele spiritului*.

Ştiinţele naturii se împart în două mari ramuri: cele ce cercetează *procesele naturii*, şi cele ce cercetează *obiectele naturii*. De sigur nu se pot separa procesele naturii de obiectele naturii. Insă „fiindcă în această legătură reciprocă studiului proceselor îi revine sarcina unei explicări fundamentale şi pentru cunoaşterea obiectelor, teoria proceselor naturii capătă aici rangul întâi" [1]).

Ea se împarte în două domenii, care cercetează aceleaşi probleme din diferite puncte de vedere: una e *ştiinţa abstractă* a proceselor naturii, cealaltă *ştiinţa lor concretă*, specială. Cea dintâi, cea abstractă, face tranziţia dintre matematică şi ştiinţele naturale, şi e denumită de Wundt *dinamica generală*.

Teoria specială despre procesele naturii cuprinde două domenii de căpetenie: *fizica*, al cărei obiect e cercetarea procesului fără considerarea diferenţelor calitative ale elementelor massei, şi *chimia*, care tocmai pe aceste diferenţe le cercetează.

După cercetarea proceselor naturii se urmăreşte, ca o a doua parte principală a ştiinţelor naturii, cercetarea *obiectelor naturii*: aici deosebim ştiinţa corpurilor universului — *astronomia* —, ştiinţa pământului — *geografia* — şi ştiinţa fiecăruia obiect pământesc. Aceste obiecte pot fi cercetate sau în privinţa propriilor lor raporturi între ele — *istoria naturală sistematică* —, sau în raporturile lor cu pământul — *geografia specială*.

Fiecare ramură din acestea se ramifică şi ea în domenii parţiale mai mult sau mai puţin legate: astfel istoria naturală

1) System der Philosophie I pag. 17.

sistematică în *mineralogie, botanică, zoologie*. Zoologia se împarte în *știința sistematică a animalelor și anatomia comparată*, aceasta fiind anatomie normală și patologică. Geografia specială se'mparte în teoria formației munților — orografia —, a împărțirii apelor pe pământ — hidrografia, —, a împărțirii mineralelor (geognozia), și a răspândirii plantelor și animalelor — geografia plantelor și animalelor. O a treia clasă generală de științe ale naturii se ocupă cu *procesele naturale ce se petrec în obiectele naturii*, fie cercetând obiectele în proprietățile lor imediate, fie în privința genezii lor și a schimbărilor lor". Așa se constituesc pe de o parte o serie de discipline fizicochimice, care merg paralel cu părțile mai sus enumerate ale științelor obiectelor naturii: *astromecanica* și *astrofizica, fizica și chimia* organismelor sau fiziologia cu subdiviziunile în *fiziologie generală*, și *fiziologia animală* și *vegetală, fiziologia umană, normală* și *patologică*". In privința genetică sau evolutivă avem: istoria evoluției universului — *cosmologie* —, a pământului — *geologie*, a plantelor, a animalelor, a omului.

Științele spiritului se ramifică și ele, tot astfel, în două domenii mari: *în științele proceselor psihice*, și în *științele produselor spiritului prin procesele sale*. Și aici, ba chiar mai mult de cât la științele naturii, procesele nu se pot despărți în mod absolut de obiecte înseși. Căci produsele proceselor psihice nu rămân ceva rigid, static, cum sunt obiectele naturii mai mult sau mai puțin, ci se angajază imediat în noi procese, se metamorfozează mereu proteic, sunt în fond numai în devenire. Baza tuturor științelor spiritului e *psihologia*, care e teoria proceselor psihice. Din ea se ramifică imediat unele discipline psihologice speciale, din care unele urmăresc desvoltarea fenomenelor de conștiință în seria animală — *psihologia animală* (Tierpsychologie), altele istoria evoluției psihice a omului și explicarea psihologică a celor mai însemnate creații ale spiritului omenesc — *psihologia copilului* și *psihologia popoarelor* (Psychologie des Kindes und Völkerpsychologie) —, altele, în fine, raporturile vieții spirituale cu procesele psihice — studiul psihologic - naturalist al evoluției omului și a raselor: *antropologia* și *etnologia*.

Produsele spiritului pot fi cercetate întâi din punctul de vedere al proprietăților lor generale și al condițiilor genezii lor — aceasta e *filologia*, pe care deci o concepem ca pe o știință generală a produselor spiritului; al doilea, din punctul de vedere al domeniilor vieții spirituale, căreia ele aparțin: adică

domeniul *culturii economice, al statului*, al *ordinei de drept*, al *artei*, al *religiei*, al *ştiinţei*. De aici disciplinele numite: *economia naţională, politica, ştiinţa sistematică a dreptului, ştiinţa religiilor, teoria artei, metodologia specială a ştiinţelor*.

O a treia clasă de ştiinţe ale spiritului e a acelora care cercetează *naşterea sau geneza produselor spiritului*. Ele poartă numele de ştiinţe istorice, şi se'mpart în *generale* şi *speciale*, cele generale cercetând naşterea fiecăreia sau a unei totalităţi de creaţii spirituale înrudite în raporturile lor şi în raport cu condiţiile exterioare naturale; cele speciale, fiecare clasă de produse psihice în desvoltarea lor particulară. De aceea avem o istorie individuală — *biografie* —, o *istorie naţională* (Volksgeschichte) şi o *istorie universală* (Weltgeschichte), ca ştiinţe istorice generale; şi *istoria economică, istoria statului şi a dreptului, istoria specială a fiecărei ştiinţe*, ca ştiinţe istorice speciale.

In conspectul acesta, zice Wundt, nu se cuprind toate domeniile, care pot fi privite ca ştiinţe independente. „Abstracţie făcând de disciplinele aplicate, care, cum am şi remarcat, logic trebue să fie socotite din domeniul ştiinţelor teoretice, ale căror aplicări ele sunt, lipsesc aici unele domenii care, din cauza importanţei lor practice, capătă o poziţie separată, nefiind însă în sine ştiinţe independente, ci domenii parţiale ale unor ştiinţe generale". Astfel *pedagogia* e întâi'şi'întâi un domeniu de' aplicaţie al unei ştiinţe speciale, psihologia. Totodată, fiindcă principiile educaţiei sunt întemeiate aşa de mult pe maxime morale, problemele practice ale pedagogiei se rezolvă în *morala filosofică*.

Acelaş lucru se poate spune, zice Wundt, şi despre teologie: de o parte, întrucât are de a face cu origina, istoria şi critica unei anumite intuiţii religioase, ea e o parte a ştiinţei generale a religiilor şi ca atare avizată la ajutorul filologiei, istoriei şi psihologiei; de altă parte însă, pentru că trebue să dea seama şi despre însemnătatea religioasă şi etică a intuiţiei religioase speciale, căreia ea îi serveşte, teologia stă în strâns raport cu filosofia.

Impărţirea filosofiei ştienţifice.

Conţinutul filosofiei e comun cu acela al totalităţii ştiinţelor speciale, însă privit dintr'un punct de vedere deosebit şi anume având în vedere din primul moment *raporturile obiectelor ştiinţei*.

In acest înţeles, filosofia ştienţifică îşi propune să soluţioneze *două probleme capitale:* una privind conţinutul ştiinţei *în naşterea* lui, *adică ştiinţa în devenire* (das werdende Wissen); *ştiinţa cunoaşterii;* cealaltă *legătura sistematică a principiilor* sale, adică *ştiinţa devenită* (das gewordene Wissen): *ştiinţa principiilor.*

Ştiinţa cunoştinţei se subdivide în două ramuri: a) una *formală* şi b) una *reală.* Cea formală e *logica formală,* şi şi ea stă în acelaş raport cu cea reală pe care-l au înlăuntrul ştiinţelor speciale matematica şi ştiinţele de experienţă. Din această cauză, zice Wundt, logica formală e în acelaş timp ştiinţa filosofică de bază a matematicii, iar speculaţia matematică e totdeauna legată de legi logice, însă nicidecum şi de conţinutul real al experienţei.

Ştiinţa reală a cunoştinţei se subdivide în două părţi: a) *istoria cunoştinţei* şi b) *teoria cunoştinţei.*

Istoria cunoştinţei se ocupă cu desvoltarea de fapt a cunoaşterei, aşa cum se urmăreşte ea în *istoria ştiinţei,* îndeosebi în evoluţia intuiţiilor generale ştienţifice. Aceasta caută în deosebi s'o împlinească *istoria filosofiei,* deşi încă fără a ţine seama suficient de influenţele reciproce generale ale ideilor ştienţifice. *Teoria cunoaşterii* are două ramuri: a) una *generală,* care cercetează în general condiţiile, limitele şi principiile cunoaşterii, şi *ştiinţa metodelor,* care se ocupă cu structura pe care o iau aceste principii înlăuntrul diferitelor cercetări ştienţifice. Teoria cunoaşterii împreună cu logica formală formează logica în înţelesul ei mai larg, şi ea, în acest înţeles, cercetează geneza noţiunilor ştienţifice pe baza legilor generale ale gândirii..

A doua parte a filosofiei, *ştiinţa principiilor,* pe care Wundt o numeşte şi *metafizica,* se ocupă cu expunerea datelor generale ale ştiinţelor speciale în legătura lor sistematică şi cu sintetizarea lor într'un sistem fără contradicţii.

De sigur, zice Wundt, încercarea de a face această sinteză se loveşte de greutăţi mari, e expusă la greşeli, însă asta se întâmplă şi în cercetările ştienţifice. „Că încercarea de a rezolva această temă, este expusă a se'ndruma pe căi greşite, şi că poate uşor să dea peste unele ca acelea în care poate cădea şi tratarea fiecărei probleme din acelea ale cercetării ştienţifice, e conceptibil. Totuşi aceasta îndreptăţeşte tot atât de puţin înlăturarea acestei teme, cât pot fi înlăturate problemele ştienţifice din pricina unor soluţii greşite. Şi tocmai în ştiinţe

speciale ca matematica şi ştiinţele naturii, şi tot atât ca psihologia şi istoria, se nasc pretutindeni supoziţii cu caracter metafizic"[1]). Dacă metafizica filosofică n'ar avea o altă menire, ar fi deajuns, pentru justificarea ei, menirea aceasta neobosită, de a supune unei examinări critice pe temeiul condiţiilor cunoştinţei acea metafizică ce trăeşte când latent, când ieşind la iveală, în fiecare ştiinţă în parte.

Ştiinţa principiilor se împarte într'una generală şi una specială. Cea specială se subdivide în: *filosofia matematicii*, a *ştiinţelor* şi a *ştiinţelor spiritului*. Filosofia generală a naturii are ca ramuri filosofice ştiinţa cosmologiei şi a biologiei. Dată fiind strânsa legătură dintre fenomenologia spiritului şi fenomenele vieţii, filosofia biologiei face tranziţia la filosofia ştiinţelor spiritului. Pe baza psihologiei şi cu ajutorul teoriei cunoştinţei, filosofia ştiinţelor spiritului caută să fundeze o concepţie sintetică a vieţii spiritului. Acestei psihologii filosofice i se subsumează feluritele domenii care se raportă la anumite direcţii ale vieţii spiritului, cum sunt *moralitatea, arta, religia*, de unde ştiinţa *eticei*, a *esteticei* şi *filosofia religiei*. Aceste trei ramuri se sintetizează sub punctul de vedere al *evoluţiei*. „Prin sintetizarea acestor părţi sub punctul de vedere al evoluţiei, *filosofia istoriei* caută în sfârşit să dobândească o intuiţie istorică totală a vieţii spirituale a omenirii, pe care s'o pună în legătură cu intuiţia generală despre lume întemeiată prin celelalte mijloace ajutătoare ale filosofiei"[2]).

Teoria cunoaşterii şi *metafizica* trebuesc socotite, după Wundt, ca cele două ştiinţe de temelie ale filosofiei, din care se ramifică celelalte domenii filosofice din cauza unui interes predominant al unor probleme de însemnătate generală. Amândouă aceste ştiinţe de temelie au acelaş conţinut, numai că îl privesc din puncte de vedere deosebite. Insă este inevitabil ca între ele să se producă împletituri intime, şi astfel concepte dintr'una se tratează şi în alta. Wundt citează conceptele de *substanţă, cauzalitate, scop* sau *finalitate*, pe care le cercetează şi teoria cunoaşterii şi metafizica, cea dintâi întrucât ele sunt produsele necesare ale gândirii cognitive, cea de a doua, întrucât ele sunt concepte ajutătoare ale sistemului ştienţific.

Toată această teorie a rolului ştiinţei şi a rolului filosofiei, precum şi diviziunile lor, sunt tratate amănunţit de

---

1) System der Philosophie, pag. 23.
2) System der Philosophie, pag. 24.

Wundt în introducerea operei sale capitale *System der Philosophie*.

La finele acestei introduceri, Wundt dă însă o schemă mai simplificatoare a diviziunilor propuse, şi motivează astfel această simplificare:

„O expunere sinoptică a sistemului de filosofie, cum trebue să încercăm în opera de faţă, nu trebue să omită nicio parte esenţială; însă ea trebue să renunţe la o tratare detailată a tuturor domeniilor speciale. Numai aşa ea e totodată în stare, să-şi împlinească menirea ei independentă, de a da expresie mai luminoasă sintezei ideilor fundamentale, de cât e cu putinţă în expunerea fiecărei părţi. Insă din aceeaşi cauză e de dorit totodată să părăsim schema logică, după care am orânduit mai sus sistemul, şi să punem în locul ei o ramificaţie mai liberă".

In acest sens, Wundt împarte materia în patru mari domenii generale: Cel dintâi se ocupă cu *condiţiile formale ale cunoştinţei,* adică cercetează *formele gândirii* şi *legile gândirii* în care se exprimă formele ei. Al doilea domeniu cercetează cunoştinţa în *însemnătatea ei reală*. După această considerare a temelor celor mai esenţiale ale teoriei cunoştinţei urmează, în al treilea şi al patrulea domeniu, cercetarea problemelor fundamentale ale *ştiinţei principiilor*. Sarcina metafizicei însă se ramifică şi ea în două: aceea a *cunoştinţei reale* şi aceea a *cunoştinţei transcendente*. Principiile cunoştinţei reale sunt date în acele *concepte generale ale raţiunii,* care se leagă în parte cu forma şi conţinutul experienţei şi astfel constituesc, de o parte, temelia matematicii ca ştiinţă generală a formei, de altă parte temelia ştiinţelor naturii şi a ştiinţelor spiritului. Spre deosebire de aceste principii care găsesc aplicare pretutindeni înlăuntrul ştiinţelor speciale, şi care sunt elaborate de metafizică în interesul sintezei unitare a ştiinţei, *ideile transcendente* formează un sistem de ipoteze principiale, care evident că sunt pregătite în felurite chipuri în ştiinţele speciale, însă niciodată şi nicăeri nu pot fi duse până la o încheiere fie şi relativă.

II. Voluntarismul.

In filosofia contemporană, Wundt e cel mai cu autoritate reprezentant al voluntarismului, cum a fost Schopenhauer în veacul al 19-lea.

Studiul psihologiei l-a condus la concepţia, că viaţa su-

fletească constă esențial în *activitate*, că funcția ei centrală e *voința*.

a) *Unitatea și ireductibilitatea funcțiilor psihice*

După Wundt — și azi aceasta e concepția curentă — funcțiile vieții psihice: reprezentarea, sentimentul și voința, sunt inseparabile, ireductibile una la alta, simultane și în acțiune permanentă de influență reciprocă. Ele se interferează, se întrepătrund și se împletesc în modul cel mai variat și mai complicat, și totuși își păstrează independența, originalitatea, esența lor intimă. Nu este gândire în care să nu existe, pe lângă un conținut reprezentativ-intelectual, în acelaș timp și o tonalitate afectivă, un sentiment, și în care să nu existe în acelaş timp și un impuls volițional, o atitudine motrice. „Nicio gândire fără un conținut reprezentativ, niciun conținut reprezentativ fără o excitație afectivă, nicio excitație afectivă fără o direcție volițională. Se poate ca fie unul, fie altul din acești factori să se ridice pe planul întâi, ei nu se pot despărți niciodată total... Fiecare act de gândire constă din anumite reprezentări, care fie separat, fie în legăturile lor, cuprind totodată și sentimente. In afară de asta, însă, fiecare gândire e și o voință" 1).

Iată redusă la cea mai scurtă formulare teoria ireductibilității, simultaneității și influenței reciproce a celor trei funcții psihice fundamentale.

O anumită filosofie explică viața sufletească într'un mod de gândire substanțialist. După acest mod de gândire, fenomenele de conștiință derivă dintr'un substrat, dintr'o esență sau o entitate transcendentă fenomenelor psihice, substrat care e ca organismul lor generator. Acest substrat e, după unii, *material* — filosofiile materialiste; după alții, substanța din care emană fenomenele de conștiință ar fi *un spirit transcendent*, — filosofiile spiritualiste.

Wundt respinge ambele direcții substanțialiste, substituindu-le concepția sa, ce se poate numi *actualistă*. Sufletul nu derivă nici dintr'o substanță materială, nici dintr'una spirituală, ci nu e altceva de cât *totalitatea experienței interne însăși, toate procesele psihice câte sunt trăite de noi în fiece clipă, în neîncetată acțiune de influență reciprocă, care influență duce la necontenite sinteze*. Există o cauzalitate spirituală actuală și

1) System der Philosophie, pag. 28 și urm. vol. I.

aceasta domină esențial viața psihică. Această concepție e numită de Wundt *„actualistă"*. Conceptul spiritului integral, zice el, e strâns unit cu acea hipoteză a unei *cauzalități spirituale actuale*, după care însuși sufletul individual constă în sinteza proceselor sufletești înșiși, nu într'o substanță transcendentă închipuită în afara lor. In lumina hipotezei psihologice substanțialiste, spiritul în total n'are o adevărată realitate. Aceasta revine numai sufletelor particulare, care, fie că activează din motive contradictorii ori din motive ce se armonizează, rămân totdeauna cauzele și scopurile unice ale fenomenalității psihice" [1]).

Conform teoriei psihice actualiste, sufletul nu trebue socotit nici ca o scenă pe care s'ar desfășura viața de conștiință, așa cum evoluează pe o scenă de teatru actorii ce vin din culise. Sufletul e sinteza faptelor de conștiință, care trăesc, înc'odată, într'un perpetuu raport de influență reciprocă, într'un dinamism neîntrerupt, într'o devenire proteică, și totuși perfect unitar și legat. In orice fenomen psihic, Wundt vede un *proces*, un *eveniment*, nu ceva static, nemișcat, substanțial, ci ceva dinamic, mereu activ, mereu într'o evoluție, condusă de anumite legi. E oțios să mai căutăm substanța transcendentă din care ar deriva spiritul, ci trebue, științificește, să urmărim numai soluția problemei: care sunt condițiile activității sintetice a conștiinței, cum se desfășoară în continuitate de acțiune reciprocă totalitatea evenimentelor psihice trăite de noi. Termenul de „suflet" n'are, deci, nicio raportare metafizică, ci e numele unui concept ce designează o *unitate logică*.

Wundt se situează la antipodul *intelectualismului herbartian* prin teoria sa actualistă. Herbart reducea, cum știm, întreaga viață psihică la reprezentări, socotite aproape ca niște substanțe, ca entități imutabile. In această concepție intelectualistă, sentimentul și voința sunt numai apariții, manifestări ale reprezentării, adică un produs secundar, derivat din reprezentare, care e substanța originară și esențială a sufletului. Wundt socotește mecanica aceasta de reprezentări drept o *falsificare* a realității psihice, „care transformă întreaga viață spirituală într'o mișcare de reprezentări și atribue reprezentărilor în sine și pentru sine puterea de a le creea și acțiuni corespunzătoare. Cum ne arată percepția internă „nefalsificată", reprezentările nu posedă această putere. Această falsificare

1. System, vol. V pag. 188.

(Fälschung) a concepţiei intelectualiste herbartiene se explică tocmai prin structura substanţialistă a metafizicii acestei filosofii. Numai dacă socoteşti reprezentarea ca o substanţă, ca un lucru static, poţi face din ea funcţia primordială şi poţi încerca să reduci la ea celelalte funcţii psihice, — în realitate ireductibile şi independente. Percepţia internă sinceră (unbefangene) însă, adică nefalsificată de prejudecăţi, de idei preconcepute. descoperă acea ireductibilitate a funcţiilor psihice, cu toate interferenţele lor intime.

Tot în spiritul concepţiei sale actualiste şi antisubstanţialiste, Wundt combate — o repetăm — şi acea comparaţie, ce s'a făcut adesea, a vieţii de conştiinţă cu o scenă, pe care şi-ar juca rolul fucţiile sufleteşti. Oricât de folositor şi inevitabil ar fi limbajul figurat, zice Wundt, oricât ar colora o expunere, are în el primejdia apropiată de a te face să iei metafora drept o realitate. Aşa s'a întâmplat cu metafora scenei conştiinţei. S'a luat scena drept o realitate şi s'a considerat că reprezentările au nevoe de un suport, de un substrat, de un teren pe care să se mişte. După această ipoteză, întrupată în metafora scenei, există şi stări de conştiinţă, adică un conţinut psihic, şi, deosebit de acesta şi neatârnat de el, şi un conţinător, o conştiinţă ce s'ar umple treptat cu acest conţinut. Insă o astfel de conştiinţă-scenă e. după Wundt, o nonexistenţă: „O asemenea conştiinţă, care ar fi faţă de experienţele noastre interne în acelaş raport ca scena cu actorii, nu există". *Conştiinţa e odată toată, şi e şi în fiecare proces în parte:* „Mai de grabă conştiinţa e identică în fiecare clipă cu acele procese trăite lăuntric, şi numai trebuinţa de a sintetiza totalitatea lor într'un concept ne îndreptăţeşte să opunem conştiinţei vreun proces particular ca fiind conţinut în ea. Propriu zis această expresie nu însemnează altceva, decât că procesul respectiv e unul din multele procese, din care conştiinţa constă tocmai în momentul dat". Conştiinţa nu e deci o scenă fixă, pe care-şi joacă rolul lor procesele psihice în mersul lor de du-te, vino, ci e chiar acest mers, „nimic altceva de cât trăire internă progresivă, veşnic schimbătoare." Ceeace e adevărat despre întreaga conştiinţă — că ea e, adică, numai totalitatea experienţelor noastre interne — este adevărat şi de fiecare din aceste experienţe în parte. Orice reprezentare, orice sentiment, orice voliţiune, nu e un obiect care trece peste pragul conştiinţei şi apoi iar se coboară sub el, ci e o mişcare, un proces, un flux de conştiinţă, ce se naşte, durează

şi dispare „şi despre a cărui continuare mai departe, după ce el a trecut, suntem tot atât de puţin îndreptăţiţi să vorbim ca de continuarea mai departe a mişcării de cădere a unei pietre, după ce a căzut. De sigur piatra durează şi de aceea, dacă e urcată pe aceeaşi înălţime, poate căpăta iar aceeaşi mişcare de cădere. Intocmai aşa trebue să admitem, că evenimentul pe care îl numim o reprezentare, lasă o urmă oarecare în noi, din care poate renaşte iarăşi acelaş eveniment în anumite condiţii proprice" [1]).

b) *Sinteza creatoare în viaţa de conştiinţă.* Un alt caracter al vieţii psihice e, după Wundt, proprietatea ei ca, din combinarea de elemente relativ simple, să dea naştere la creaţiuni noi, la *sinteze creatoare*, în care elementele *ca atare* nu se mai recunosc, ci se rezolvă în acele produse *cu totul noi*. Reprezentările noastre compuse se construesc din sensaţii simple. Dar rezultanta acestor sensaţii simple, reprezentarea, nu e cuprinsă în elementele din care a rezultat, în cât să fie ca o *sumă* a acestor elemente, ci e *un act* al conştiinţei noastre, o *sinteză creatoare*. Astfel, spre exemplu, zice Wundt, reprezentarea unui obiect vizual e mai mult de cât o sumă de sensaţii de lumină şi muşchiulare, şi tot astfel reprezentarea unui corp văzut binocular mai mult de cât suma imaginilor retiniene ale ambilor ochi. Apoi, sentimentele pe care le trezeşte o combinaţie de culori, sau o succesiune armonică de sunete sunt, de sigur, dependente de sentimentele ce se leagă de fiecare culoare şi de fiecare sunet în parte, dar sunt departe de a fi o simplă sumă a acelor sentimente elementare. Aceeaşi sinteză creatoare o descoperă Wundt şi în actele intelectuale superioare: „In procesele intelectuale mai înalte, în mişcările afective şi în impulziile volitive legate de ele ne întâmpină cele mai înalte grade ale acestei legi ce cârmueşte întreaga evoluţie psihică: gândirea noastră leagă reprezentări date în noţiuni noi, din judecăţi date se formează altele noi cu conţinut propriu ş. a. m. d.. Ceeace ne arată în marea evoluţie psihică a omenirii. aceasta se confirmă în mic la fiecare sinteză psihică în parte. Viaţa psihică e cârmuită şi extensiv şi intensiv de *o creştere de valori;* extensiv, întrucât varietatea evoluţiilor psihice se lărgeşte progresiv; intensiv, întrucât valorile născute în aceste evoluţii cresc în grad" [2]).

1) Essays, pag. 319—20.
2) System, pag. 302—3.

Această teorie, a sintezei creatoare, a creşterii energiei şi valorilor psihice e unul din punctele de căpetenie ale filosofiei lui Wundt.

Wundt însuşi arată cum i-a venit în spirit această teorie, a sintezelor creatoare. El a ajuns la psihologie prin fiziologie. Fiziologia timpului său era însă foarte influenţată de cuta gândirii materialiste. Când ea se ocupa cu funcţiile simţurilor şi cu percepţiile lor, socotea aceste percepţii ca derivând pur şi simplu din proprietăţile fiziologice ale organelor noastre sensoriale. Dar Wundt nu întârzie mult să vadă că, oricare ar fi legătura dintre funcţia psihică a celei mai simple sensaţii şi proprietăţile materiale fiziologice ale organelor simţurilor şi ale centrilor nervoşi, la care ajung în cele din urmă excitaţiile, un fapt nu se poate explica prin cellalt. Intre corporal şi psihic e o totală diferenţă de natură, de esenţă, aşa în cât e absolut neconceptibil cum un fapt psihic oricât de elementar, o sensaţie, s'ar putea naşte dintr'o mişcare materială. „Când am abordat pentru întâia oară problemele psihologice", mărturiseşte el, „împărtăşiam prejudecata comună, particulară fiziologiştilor, că formaţia percepţiilor sensibile e pur si simplu o lucrare a proprietăţilor fiziologice ale organelor noastre sensoriale. Intâi după indicaţiile simţului vederii (mai ales în ce priveşte intuiţia spaţială), observai acest act de *sinteză creeatoare*, care încetul pe încetul deveni conducătorul meu în dobândirea unei înţelegeri psihologice a funcţiilor superioare de imaginaţie şi inteligenţă, şi pentru care înţelegere vechea psihologie nu ne dădea niciun ajutor. Când, în urmă, trecui la studiul relaţiilor temporale ale cursului reprezentărilor, avui o viziune nouă despre desvoltarea *funcţiilor voinţei* (şi am fost condus la aceasta de influenţa pregătirii şi a sforţării asupra micşorării timpului fiziologic), despre desvoltarea funcţiilor exterioare derivând din funcţiile interioare, despre a funcţiilor complexe provenind din cele simple, şi în acelaş timp viziunea strânsei legături care există între toate funcţiile psihice, care sunt separate prin abstracţie şi nume artificiale, precum reprezentare, sentiment, voinţă, într'un cuvânt a indivizibilităţii şi omogeneităţii, profunde, pe toate treptele sale, a vieţii mentale" [1]).

1) Citat de *Höffding* în „Philosophes contemporains".

c) *Teoria Apercepţiei.*

Un alt concept important, şi care ne duce chiar în inima voluntarismului său, e teoria originală a lui Wundt asupra funcţiei apercepţiei. Să vedem ce este după el apercepţia şi care e mecanismul ei.

Din tot conţinutul conştiinţei, care se formează într'un moment dat în suflet: percepţii, reprezentări, noţiuni, afecte, etc., nu toate elementele acestea sunt deopotrivă de clare în acel moment. O parte din ele ocupă, după cum spune Wundt, *un punct central — der Blickpunkt* — şi acesta formează cea mai mică parte, — restul stă mai în penumbră, e mai puţin clar, e în *câmpul de privire — Blickfeld.*

Funcţiunea care ridică un conţinut de conştiinţă până la claritatea deplină, e numită de Wundt *apercepţie.* Conţinutul ce rămâne numai în câmpul de privire, este numai *perceput,* cel care se ridică în punctul de privire, e *aperceput.* In percepţie conştiinţa e *pasivă,* primind un conţinut aşa cum se ridică el în suflet, pe când în apercepţie conştiinţa e *activă,* ea elaborează acel conţinut şi cu deplină *voinţă* îl primeşte în punctul ei central, în Blickpunkt. Wundt combate concepţia sensualisto-asociaţionistă, după care toate funcţiile intelectuale, inferioare şi superioare, s'ar reduce la o asociaţie pasivă de reprezentări, precum şi concepţia că atenţia e rezultatul numai al unei intensităţi mai mari a sensaţiilor. Pentru el, atenţia e o formă a voinţei, o funcţie, deci, activă prin excelenţă. Asociaţia explică unele produse intelectuale, însă ea e o latură pasivă a intelectului. Asociaţii sunt toate legăturile de conţinuturi reprezentative cărora le lipseşte *activitatea logică* şi care se formează *în starea pasivă a atenţiei.*

In atenţia pasivă spiritul se lasă dus pe fire asociative, pe când în cea activă, când intervine apercepţia, el conduce asociaţiile, ele *le dă direcţie.* Această direcţionare sau conducere a asociaţiilor psihice de către atenţie e esenţialmente *o activitate, o voinţă.* Nicio funcţie intelectuală superioară: concept, judecată, raţionament, imaginaţie, nu poate să se producă fără apercepţie, fără această activitate sau voinţă interioară. Aşa dar, voinţa e *funcţia centrală* a sufletului. *„Unica activitate dată nouă imediat e şi rămâne voinţa noastră".*

Wundt distinge două feluri de apercepţie: o apercepţie *pasivă,* care produce o reprezentare deodată, când direcţia atenţiei îndreptată spre ea e determinată de excitaţii date în-

tâmplător, fără o influenţă afectivă pregătitoare, fiind întovărăşită de un sentiment de receptivitate pasivă; şi o apercepţie *activă*, când o reprezentare e pregătită de un sentiment de aşteptare (atenţie expectativă), aşa în cât, chiar înainte ca reprezentarea să păşească în conştiinţă, atenţia se şi îndreaptă spre a primi un conţinut nou. Această încordare anticipativă naşte în conştiinţă *un sentiment de activitate*, nu de receptivitate pasivă, şi noi devenim conştienţi de acest sentiment de activitate ca de o *activitate voluntară*.

Apercepţia face ca orice conţinut de conştiinţă să dobândească un grad mai mare de claritate şi să se intensifice.

Intregul proces al atenţiei şi apercepţiei e constituit, după Wundt, din următoarele elemente:

a) o *creştere a clarităţii*, la care se asociază un sentiment de activitate;

b) oprirea sau *inhibiţia* altor impresii disponibile;

c) în *sensaţii de încordare* care nasc sentimente senzoriale specifice;

d) şi într'o *influenţă intensificatoare* a sensaţiilor de încordare asupra conţinuturilor reprezentative prin *excitaţie asociativă reciprocă*.

Procesul de inhibiţie, care intervine şi împiedecă ridicarea la claritate a tuturor celorlalte impresii sau reprezentări, pe când atenţia concentrată se aplică numai la un mic număr de reprezentări, e explicată de Wundt şi fiziologiceşte: el admite existenţa *unui centru nervos al apercepţiei*, dela care pornesc acţiuni sensorio-motrice. Acest centru nervos e localizat de Wundt în regiunea frontală. El ar funcţiona astfel:

Când se produce o excitaţie, centrul nervos aperceptiv e deşteptat de *un semnal*, care-l anunţă că o impresie sensibilă va sosi la el; acest semnal pleacă din acelaş punct cu excitaţia, însă se îndreaptă spre centru pe alte căi; însă înaintea curentului nervos centripetal, ce conduce excitaţia, porneşte ca să-l întâmpine un curent nervos centrifugal, plecând din centrul de apercepţie. Până la întâmpinarea acestui curent nervos, sensaţia se plimbă printr'un câmp de conştiinţă mai confuz, apoi, prin intervenţia aperceptivă, ea se ridică la deplină claritate.

Oricare ar fi explicarea fiziologică a lor, atât apercepţia pasivă, cât şi cea activă, sunt o funcţie a voinţei, sunt o *voinţă interioară*, şi motivele care o pun în mişcare sunt reprezentările cu *un puternic timbru afectiv*. Apercepţia pasivă e o ac-

ţiune voluntară simplă, care porneşte dintr'un impuls (Trieb), şi în care noi stăm sub influenţa dominantă a unor anumite reprezentări. In apercepţia activă, voinţa are caracterul unui act *de alegere liberă*, act prin care noi, din fluxul de reprezentări ce tind spre câmpul conştiinţei, alegem pe unele de preferinţă şi împiedecăm pe altele. Alegerea e precedată de o luptă de motive (ein Kampf der Motive). Această alegere nu e numai o activitate, ci o *proprie puternică activitate* (Selbsttätigkeit).

In simplele asociaţiuni, voinţa n'are o influenţă imediată. Sentimentul de activitate se adaogă posterior la asociaţiile formate. Sunt însă şi legături asociative produse de procese active, în care sentimentul activităţii le precede, aşa în cât ele se produc prin conlucrarea vie a atenţiei. Aceste legături precedate de un sentiment de activitate, sunt numite de Wundt *legături aperceptive*. Intr'astfel de legături aperceptive constau toate procesele intelectuale, întreaga gândire şi întreaga imaginaţie. Intr'adevăr, gândirea e, pentru Wundt, o *activitate de raporturi*, activitate care nu se poate deduce prin niciun artificiu din simple asociaţiuni. In ea apare *voinţa*, ca o putere ordonatoare a reprezentărilor, care *alege* din ele ceeace e folositor gândirii pentru scopurile sale, şi înlătură ceeace o turbură.

Din alt punct de vedere, Wundt împarte apercepţia în două feluri: *sintetică* şi *analitică*. In ambele ei forme, ea constă în raportul a două conţinuturi psihice, raport a cărui materie e dată, negreşit, în simplele asociaţii, dar *a cărui formă conştientă* e rezultatul unei *activităţi a apercepţiei*. Apercepţia e funcţia unificatoare pe linia logică a legăturilor asociative de reprezentări, funcţia de *sinteză* conştientă a lor.

Printr'o analiză minuţioasă, pe care o vom rezuma mai jos, după ce vom descrie evoluţia voinţei, Wundt stabileşte, că toate funcţiile intelectuale superioare, — judecată, concept, raţionament—, se explică prin funcţia apercepţiei. Şi cum apercepţia e socotită de el ca o *funcţie a voinţei*, ca o *voinţă interioară*, urmează după el că *voinţa e funcţia dominantă a sufletului, care condiţionează pe toate celelalte*. Deci, pe altă cale, Wundt ajunge, caşi Schopenhaner, la concepţia *primatului voinţei în viaţa de conştiinţă*.

Evoluţia voinţei. Voinţa e, pentru Wundt, un fapt originar şi independent al experienţei interne. Ea nu e, conform unei teorii senzorialiste-materialiste, un complex de sen-

saţii; nici, cum susţine Spencer, o formă mai complicată a unui simplu act reflex, şi nici, cum credea Herbart, un rezultat al unui raport între masse de reprezentări. Ea e o funcţie tot atât de primitivă caşi sentimentul şi reprezentarea, ba chiar care le condiţionează pe acestea într'o mare măsură. Condiţionează asociaţiile aperceptive, care stau la baza funcţiilor superioare ale gândirii; condiţionează şi viaţa afectivă, căreia e în stare să-i opună adesea frâne puternice.

Când o singură reprezentare e puternică în conştiinţă ca *motiv* al unui act, atunci se naşte un act de voinţă *imediată*, pe care Wundt îl numeşte *impuls* (Trieb). Dacă însă mai multe reprezentări se ridică în conştiinţă sub forma de motive de acte, luptându-se între ele acolo pentru întâietate, atunci se nasc acte complicate de voinţă, de voinţă *liberă*, raţională, acte care se deosebesc de cele simple, (Trieb), numai ca *grad*, formând o treaptă superioară pe scara evolutivă a voinţei, nu şi calitativ. Iată, după Wundt, tabloul evoluţiei voinţei:

1) Cea dântâi treaptă o formează *mişcările impulsive* simple (einfache Triebbewegungen): o impresie externă deslănţuie o mişcare. Din punct de vedere fiziologic, aceste mişcări sunt *acte reflexe;* însă, susţine Wundt, ele poartă cu ele totodată şi caracterul unei activităţi voluntare, întrucât impresia exterioară e însoţită în conştiinţă de o sensaţie cu un timbru afectiv mai mult sau mai puţin puternic, sensaţie care determină, prin acest timbru afectiv al ei, sau o *năzuinţă* de apropiere către excitantul extern sau *de îndepărtare* de el: „fiindcă impresia e întovărăşită în conştiinţă de o sensaţie mai mult sau mai puţin tare din punct de vedere afectiv, căreia îi corespunde apoi mişcarea executată, întrucât aceasta duce sau la o năzuinţă către excitaţia înrîuritoare sau la o îndepărtare de aceasta." Această atitudine de apropiere sau de depărtare de obiectul excitant e o *voinţă.*

2) A doua treaptă evolutivă a voinţei e aceea a aşa ziselor *influenţe afective pantomimice* (die pantomimischen Affektwirkungen). Un proces voluntar se poate defini ca un afect care produce acţiuni exterioare, iar acestea intensifică apoi afectul însuşi. Când se produce a doua oară o excitaţie analoagă cu aceea, care a deslănţuit întâi un act impulsiv simplu, mişcarea nu se mai produce numai sub influenţa tonului afectiv al sensaţiei născut de acea excitaţie, ci şi sub influenţa *reprezentării* efectului exterior al acelei excitaţii. „După ce acum în mod repetat mişcarea impulsivă a urmat, în mod reflex influenţei unei ex-

citaţii externe, reprezentarea efectului său exterior se uneşte cu senzaţia care introduce mişcarea într'o complexiune indisolubilă, şi dobândind în această legătură în curând o însemnătate dominantă, apare conştiinţei ca o cauză determinantă a acţiunii".

Reprezentarea aceea a efectului exterior direcţionează acum voinţa, fie în sensul pozitiv, născând la subiect o atitudine conştientă de apropiere fie negativ, de depărtare de obiectul excitant. Am putea numi acest grad de voinţă, *voinţă reprezentativă*, spre deosebire de cel dântâi, pe care l-am putea numi de voinţă senzorială.

3. In al treilea stadiu, în fine, voinţa ia forma complexă a unui act de alegere ca rezultat al unei lupte între multe şi complexe motive. Paralel cu această evoluţie se mai desvoltă încă o diferenţiare a activităţii voluntare, una *externă* şi una *internă*.

Cele dintâi, cele mai originare exteriorizări ale voinţii sunt acţiuni impulsive exterioare (äussere Triebhandlungen). Acestea sunt acte de voinţă deşteptate imediat prin asociaţiuni. Ele se'ndreaptă repede într'o direcţie, fiindcă acţiunea lor e determinată de o *singură reprezentare* ce se urcă în conştiinţă şi de sentimentul concomitent cu această reprezentare, sentiment care constitue o parte esenţială a procesului voinţei. Acest act de voinţă, pornind dintr'un impuls, corespunde *apercepţiei pasive*, adică acelei forme a apercepţiei care lucrează în toate procesele de pură asociaţie. Orice acţiune de voinţă exteriorizată presupune o apercepţie a mişcării ce va fi exteriorizată, ea chiar nu e altceva, zice Wundt, de cât acest act de apercepţie însoţită de un impuls motor. Este o asociaţie „de care la apercepţia pasivă a uneia din membrele legăturii de reprezentări se leagă o reacţiune motrice impulsivă" 1).

In ce priveşte latura reprezentativă, acţiunile impulsive sunt asociaţiuni. Dar şi invers, asociaţiile sunt socotite de Wundt ca acţiuni impulsive, dacă ţinem seama de toate elementele ce ele conţin. In chipul acesta actul impulsiv (der Trieb) devine, pentru Wundt, conceptul psihologic care cuprinde toate procesele vieţii psihice determinate numai de apercepţia pasivă. Pe această treaptă inferioară, toate funcţiile psihice sunt acţiuni impulsive. Conceptul actului impulsiv însă cuprinde toate elementele care compun un proces psihic afectiv;

1) System II pag. 157.

de unde urmează, că, într'un sens larg, întreaga sferă a vieții sufletești inferioare trebue să fie privită cu o viață impulsivă (Triebleben): „Nu reprezentarea, nu sentimentul sau voința în sensul restrâns al vorbei, ci *impulsul* ca o legătură a tuturor acestor elemente este astfel *fenomenul de bază* al fenomenalității psihice".

Pe o treaptă evolutivă mai înaltă, pe lângă viața impulsivă, apar forme mai desvoltate de activitate psihică, însă care sunt produse tot ale unei activități impulsive, dar de un grad superior. Wundt găsește viața impulsivă și la *rădăcina procesului intelectual*. Procesele intelectuale sunt niște legături de reprezentări, care, însă, nici nu se pot reduce la asociațiuni, nici nu derivă din ele. Intr'o asociație, membrele unui tot, ale unei legături simultane sau ale unei serii succesive de reprezentări, sunt date originar separate; una cheamă pe cealaltă, sau mai multe se cheamă reciproc în conștiință. „Părțile sunt așa dar aici anterioare totului." Cu totul altfel se petrec lucrurile la procesele intelectuale. Un conținut intelectual ne e dat totdeauna ca un tot; ca să fie apoi descompus în părțile lui. De aceea, forma logică fundamentală a gândirii e *judecata*. In judecată un întreg, care ne e dat într'o percepție sensorială sau într'o formă conceptuală, e divizat în acele elemente fundamentale pe care le opunem unul altuia, în *subiect* și *predicat*.

In judecată intervine *un act de voință*, care determină *alegerea* unui anume atribut sau predicat pentru subiectul judecății. Chiar o judecată perceptivă simplă, zice Wundt, spre exemplu: „piatra cade", care poate să-și aibă isvorul într'o reprezentare generică născută involuntar din impresii sensoriale, se cuprinde un *proces de alegere*, foarte simplu de sigur. Intr'adevăr, vederea pietrei căzânde nu ne-ar constrânge cu necesitate la observarea și afirmarea acestui atribut, și nu a altuia, spre exemplu a mărimii, a culoarei, a greutății, etc., pe care ea le mai are. Insă conștiința tocmai realizează acea judecată, și nu alta, cu acel atribut, și nu cu altul, evitându-le pe celelalte sau ținându-le pe planul ei din fund. Aici apare o *intenție* de a comunica tocmai acest atribut al căderii, și nu pe ale celorlalte calități ale pietrei.

Apar acum *motive și scopuri*, cum nu apar în simplele asociații... „die Gliederung selbst nach bestimmten Motiven und Zwecken vorgenommen wird".

Cu atât mai mult sunt acte de voință formele mai înalte de judecăți, cele conceptuale (Bregriffsurteile). Aici *scopul*, care

determină procesul intelectual, se manifestă *mai energic*. Acum se prezintă conştiinţei o mulţime de asociaţiuni, din care unele trebuesc împiedecate sau împinse pe planul din fund, iar altele, din contră, aduse pe cel din faţă ca material pentru noi formaţiuni de gândire. Reprezentările generice, din care isvorăsc seriile de gândiri, devin treptat produsele unei alegeri între diferite legături de reprezentări, care închee adesea o *luptă* foarte vizibilă de motive.

Privite din punctul de vedere al laturii volitive, procesele intelectuale *stau în cea mai strânsă legătură cu acţiunile voluntare externe*. Activităţile imaginaţiei şi inteligenţei sunt *acţiuni voluntare* interne care, luate pur psihologic, au toate caracterele pe care le au şi acţiunile voluntare exterioare. Ca fapt de conştiinţă, orice act de voinţă constă în apercepţia reprezentării unei mişcări, care a fost precedată de o luptă cu alte motive, dar care apoi se asociază cu o incitaţie impulsivă — motrice. Apercepţia activă a reprezentării mişcării (Bewegungsvorstellung) şi a efectului ei care, cele mai adesea, stă pe planul din faţă al conştiinţei, e element constitutiv al unui proces intelectual, tot aşa cum apercepţia pasivă dintr'o acţiune impulsivă, legată cu incitaţii motrice, poate fi socotită în acelaş timp ca membră a unei serii asociative. Această analogie se întregeşte prin aceea, că şi producerea incitaţiilor impulsive motrice la actele de voinţă exterioară apare în cele din urmă ca o deosebire de grad.

Impulsiunile motrice care sunt concomitente cu fiecare reprezentare sensorială, nu lipsesc de loc nici în legăturile aperceptive, cum nu lipsesc nici în asociaţii.

Există, deci, după Wundt, analogie completă între funcţiile intelectuale inferioare şi cele superioare sub raportul laturii lor volitive, analogie care explică perfect evoluţia celor din urmă din cele dintâi. Nimic nu poate fi mai greşit, zice el, de cât acea concepţie, foarte răspândită şi azi în psihologie, după care întreaga evoluţie psihică ar consta în apariţia treptată a unor funcţii cu totul noi, pe lângă cele date originar. Intâi ar exista numai sensaţii şi impulsiuni, cu ele s'ar asocia treptat atenţia, apoi s'ar trezi voinţa ca o putere specific deosebită, până ce în fine ar apărea şi activitatea imaginaţiei şi a raţiunii. Dar această părere e cu totul neconfirmată de fapte. Wundt găseşte că *actul impulsiv* e baza tuturor proceselor psihice, în el se cuprind toate elementele care apar şi în procesele mai înalte ale conştiinţei, procese care rezultă din le-

găturile și diferențierile actului impulsiv. *„In impuls (Trieb), ca un proces fundamental ce întâlnim pe toate treptele, sunt cuprinse tocmai toate elementele, care se regăsesc în procesele de conștiință mai înalte, și care răsar din legătura și diferențierea impulsurilor"* 1).

Din toate considerațiile expuse în rezumat până aici rezultă că, pentru Wundt, voința e funcția predominantă în dinamica vieții sufletești. Apercepția și voința sunt, în ultimă analiză, identice. Cum nu poate exista conștiință fără apercepție, tot așa nu poate fi conștiință fără activitate voluntară. Astfel ajunge Wundt la concepția voluntaristă a fenomenalității psihice, la ceeace Schopenhauer numea *primatul voinței în viața de conștiință* (In Die Welt als Wille und Vorstellung).

---

1) System II, pag. 165.

ALTE CURENTE

W. Ostwald

Concepţia energetică despre lume, reprezentată în cel mai tipic mod de către W. Ostwald, (1853-1932), se bazează pe principiul lui R. Meyer, cunoscut sub numele de *conservarea energiei*, şi pe principiul lui Sadi Carnot, cunoscut în forma lui evoluată sub numele de *entropie*.

Conform primului principiu, cantitatea de energie din universul nostru, considerat ca un sistem închis, este constantă şi poate trece, fără rest, dintr'o formă în altă formă. Al doilea principiu, Entropia (= in-voluţie), pe care în formă populară, prin analogie cu diferenţa de nivel dintr'o cădere de apă, am putea-o numi tendinţa de nivelare a energiei, spune în ultima concluzie, că în univers fenomenele sunt ireversibile. Elaborarea ştiinţifică propriu zisă a conceptelor energetice, în afară de Sadi Carnot şi Robert Meyer, se datoreşte lui Lord Kelvin şi R. Clausius. Cei care au căutat să exploateze însă şi în sens filosofic aceste concepte sunt Pierre Duhem în Franţa şi W. Ostwald în Germania. Ei în deosebi au căutat să propage ideile energetice sub deviza de o „victorie asupra materialismului". Ostwald[1]) este cel mai popular în lumea filosofică.

Robert Meyer, în celebrul său memoriu din 1842, împarte fenomenele naturale în *materie* şi *forţă* (termenul de *energie* a fost întrodus mai târziu). „Natura prezintă două ca-

1) Lucrările lui *W. Ostwald* sunt: Die berwindung des wissenschaftlichen Materialismus (1895); Vorlesungen über Naturphilosophie (1901); Grundriss der Naturphilosophie (1908); Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft (1908); Grosse Männer, Studien zur Biologie des Genies (1909); Die Philosophie de Werte (1913); Der Monismus als Kulturziel (1912); expunerea vieţii şi concepţiei sale in „Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen.

tegorii de cauze între care experienţa ne arată că există o barieră de netrecut. Prima categorie cuprinde cauzele ce posedă însuşirile de a fi ponderabile şi impenetrabile; acestea sunt materiile; a doua cuprinde cauzele lipsite de aceste proprietăţi; acestea sunt forţele, numite şi imponderabile din cauza proprietăţii negative ce le caracterizează. Forţele sunt deci o-*biecte indestructibile, variabile şi imponderabile*".

Ostwald merge mai departe decât R. Meyer. După el „toate fenomenele naturii trebue concepute şi reprezentate ca operaţiuni efectuate asupra diverselor energii" „...Studiile aprofundate urmărite în această direcţie au ajuns la rezultatul că s'a văzut dispărând din ce în ce mai mult „corpul" în faţa energiilor care se găsesc în el, astfel că ne-am deprins să ne reprezentăm corpurile ca agregate sau complexe de energii lipsite de orice suport; un atare suport, de fapt, ar fi deprivat de energie, şi prin urmare de orice însuşire". Descompunând materia în diferitele feluri de energii, aşa cum ai desfoia o ceapă, ajungem la urmă să nu mai găsim decât energii, fără nici un sâmbure sau miez material pe care ar fi grefate. Ostwald, în afară de energiile cunoscute, mai vorbeşte de *energie de formă*, *energie de volum*, şi aşa mai departe, pentru a lichida cu tot ceea ce am crede că înseamnă factor material. Materia privită din această perspectivă este doar un caz particular al energiei, iar ca noţiune ştiinţifică, spune Ostwald, este de prisos.

Concepţia materialistă sau mecanistă despre univers reducea toate fenomenele la mişcări moleculare, după modelul astronomiei. Există însă domenii fenomenale unde legile mecanice nu se aplică sau la tot cazul nu pot fi verificate; aşa de exemplu fenomenele electrice. In astfel de cazuri mecaniciştii erau constrânşi să facă ipoteze necontrolabile, presupunând că ar fi vorba de mişcări invizibile. Or făcând ipoteza unor mişcări intraatomice, în mod necesar se pune problema direcţiei şi vitezei lor, problemă de altfel insolubilă, pentru că este o pseudoproblemă, zice, după Mach, Ostwald: ea nu a fost dictată de fenomenele observate, ci de ipoteza făcută. Prin aceasta şi prin alte crăpături similare energetica uşor a răzbit în clădirea fizicei mecaniste, zdruncinând-o din temelii. Dar mai este un domeniu al naturii unde cu legile mecanice nu s'a putut niciodată nimic: *viaţa*, şi mai ales fenomenele psihice. De aici dichotomia spirit-materie. Orice încercare de a găsi o punte

de trecere între fenomenele materiale şi cele spirituale rămâne infructuoasă.

Dar am văzut că după opinia lui Ostwald materia dispare, iar odată cu ea şi problema spirit-materie. Reapare însă sub forma spirit-energie şi întrebarea e: care este raportul dintre spirit şi energie. „Ei — şi acesta e cel mai considerabil progres ce s'a realizat în această ordine de idei, scrie Ostwald, — din perspectiva ştiinţei aceste două entităţi sunt de acelaşi fel, iar noţiunea de spirit se topeşte în cea de energie". *„Eu cred*, spune Ostwald, că pot prezenta astfel lucrurile: *fenomenele psihologice pot fi concepute ca fenomene energetice şi interpretate ca atare tot aşa de bine ca şi celelalte fenomene*". După ce a redus materia la un caz particular al energiei, Ostwald caută să facă la fel cu spiritul, considerându-l o formă energetică. „Fenomenele psihice nu-s altceva decât cele mai complexe manifestări energetice. „.... Pentru mecanicism, între fenomenele fizice, considerate ca fenomene mecanice, şi între fenomenele psihice există o prăpastie de netrecut; pentru energetică, din contră, există o legătură constantă între cele mai simple manifestări ale energiei, adică manifestările ei mecanice, şi între manifestările ei cele mai complexe, adică manifestările psihice". Sub forma cea mai tipică energia de care este vorba se poate numi energie nervoasă. Că este de fapt o energie ce determină acţiunile organice, ne-o dovedeşte lucrul ce-l face un organism. De exemplu din excitaţia unui nerv rezultă contracţiunea unui muşchiu; or tot ce poate produce astfel de activităţi este energie. Ostwald încearcă să demonstreze că viaţa psihică implică totdeauna o cheltuială de energie şi că în consecinţă, tot ceea ce numim spirit, trebue să fie forme de energie. Fireşte, în stadiul actual al ştiinţei, nu se poate încă preciza natura energiei psihice, dar Ostwald nu se îndoieşte că acest lucru se va putea face.

Din cele schiţate mai sus concepţia energetică, de care ne ocupăm, reese ca un monism, în care spirit şi materie au fost disolvate, după maniera sintetică a energetiştilor, în conceptul, socotit mai general, al energiei, Acest monism dictează şi o poziţie specială faţă de concepţia lui Kant despre lucrul în sine, deci despre posibilitatea omului de a cunoaşte. In ceea ce priveşte raporturile fenomenale dintre subiect şi obiect (Ostwald consideră *fenomen* numai raporturile sensorice propriu zise), Kant are dreptate. Noi concepem conform structurei noastre lumea din afară. Dar n'are dreptate când neagă posibilitatea de

a cunoaşte lumea „în sine". Electricitatea şi magnetismul, de exemplu, nu ne „apar", deci nu le prindem ca fenomene decât indirect, şi totuşi noi cunoaştem aşa de exact „esenţa" acestui lucru (electricitatea), care nu-i decât în mod mediat un „fenomen", încât putem determina dinainte prin calcule toate amănuntele, chiar şi cele mai minime, ale unei noui uzine, cu certitudinea absolută că totul va funcţiona conform calculelor noastre". Ostwald crede că acest fel de cunoştinţă, ştiinţa, constitue o cunoaştere a lucrului în sine. Convingerea sa rezultă din monismul energetic şi în mod special din definiţia ce o dă, pe baza monismului, lumii în sine: „lumea în sine reprezintă ansamblul tuturor relaţiilor posibile între toate sistemele posibile". Iar omul cu sistemul energetic în care se desfăşoară nu constitue decât un caz particular, în fond de aceeaşi natură cu restul lumii în sine. In consecinţă cunoscând în esenţialitatea sa sistemul din care facem parte, cunoaştem chiar lucrul în sine. Totul e să ştim selecţiona ceea ce este subiectiv, adică determinat de aparatura noastră organică, de ceea ce este obiectiv, adică ce aparţine lucrului în sine.

Monismul energetic al lui Ostwald e susceptibil de multe critici. Nu mă refer la problema lucrului în sine, adică la posibilităţile de cunoaştere ale omului, pentrucă nu aici e punctul de greutate al concepţiei energetice. Mă refer în schimb la părerea lui Ostwald, că materialismul şi spiritualismul au fost înghiţite de energetism. De fapt energetica a arătat că noţiunea de materie aşa cum circula în veacurile trecute şi explicaţia mecanică (în sensul mecanicei clasice) a universului sunt insuficiente, pentru înţelegerea unui foarte mare număr de fenomene fizice. Dar aceasta nu înseamnă că trebue să aruncăm peste bord toate noţiunile vechi. O revizie şi o nouă definire a lor e suficientă. Fizica modernă caută să arate că energia şi materia sunt aspecte ale uneia şi aceleiaşi realităţi. Ceea ce a facilitat această apropiere sau identificare în esenţă (la tot cazul nu subordonare) a materiei cu energia, a fost poate faptul că s'a ajuns la constatarea că energia este supusă legii inerţiei şi într'un anumit sens massei întocmai ca şi materia.

Cât priveşte spiritul şi viaţa ca atare, energetica oferă principii aşa de generale încât n'au decât o extrem de redusă aplicabilitate la cazurile biologice, în speţă spirituale. Fireşte, nu se poate afirma a priori că viaţa este de altă esenţă decât restul lumii dar asimilarea ei la restul fenomenelor naturii rămâne de demonstrat. De altfel Ostwald, în ciuda convingerii sale, nu a

depăşit prea mult explicaţiile mecaniciste ale vieţii. Termodinamica sau energetica nu este decât o teorie a maşinilor care demonstrează ce fel de maşini sunt posibile, şi ce fel de maşini nu sunt posibile, pe baza celor două principii asumate. In această concepţie organismul nu poate fi decât o maşină posibilă. Evident, supoziţia clasică, anume că totul se explică prin mişcare moleculară e lăsată în urmă. Dar noua concepţie totuşi nu poate dovedi fără dar şi fără rest existenţa energiei spirituale. Fizica în genere este prea puţin avansată pentru a da răspunsul adecvat problemelor biologice.

Hans Driesch

Atitudinea împotriva energeticei şi a explicaţiilor mecaniste în biologie în general, a luat-o cu multă vigoare H. Driesch (născut la 1867)[1]). Pornind dela Biologie şi ţinându-se riguros în limitele raţiunii el ajunge la convingerea că fenomenele vitale nu pot fi reduse la principiile fizice, fie mecanice fie energetice, şi că viaţa implică existenţa unui factor care nu-i de natură spaţială. In tot cazul această supoziţie se aplică la unele fenomene biologice. „Anumite procese în corpurile vii sunt de aşa fel, că nu pot fi deduse din cunoaşterea coordinatelor (poziţiilor), forţelor şi vitezelor singularelor elemente corporale". Pentru a suplini incapacitatea fizicei actuale de a lămuri integral viaţa, Driesch introduce acel factor imaterial, pe care el, în memoria lui Aristot, îl numeşte Entelechie. Prin această noţiune, dichotomia spirit-materie reapare cu intensitate crescută, mai ales că Driesch susţine teza sa bazat pe date experimentale. Dacă se ia jumătate, un sfert, o optime etc. din blastula ariciului de mare *(Echinus microtuberculatus)* se obţine o larvă completă din fiecare porţiune, dar de mărime corespunzătoare, deci mai mică decât larva normală. Acest fapt vorbeşte împotriva teoriei maşinilor înăuntrul vieţii organice. Nu ne putem închipui cum o maşină tăiată în două dă naştere la două maşini întregi şi nu la două jumătăţi de maşină. Or, blastula echinodermului, dacă ar fi o maşină, ar trebui să dea naştere la două jumătăţi de larve, nu la două larve întregi, dar reduse la jumătate mărime. Deci nu poate fi vorba de o maşină divizată. In acest sens, dar cu o mai bogată massă de subtilităţi,

1) Vezi *H. Driesch:* Naturbegriffe und Naturteile 1934; şi Philosophie des Organischen, 1921.

raţionează Driesch, ajungând la concluzia că în elementele organice există o *potenţă prospectivă,* care determină desfăşurarea spre o formă finală a unui sistem. Acest factor nu poate fi de natură extensivă, de vreme ce prin diviziune mecanică rămâne intact. Deci trebue să-l socotim drept un factor sui generis în natură, o Entelechie. Sistemele organice, în baza acestor experimente, sunt aşadar altceva decât sistemele anorganice. Driesch le numeşte sisteme echipotenţiale, ceeace înseamnă sisteme ale căror elemente posedă aceleaşi potenţialităţi şi anume potenţialităţi de a realiza o formă finală. Cum în cazul blastulei ariciului de mare e vorba de o distribuţie într'o anumită dispoziţie armonică a unor elemente omogene, Driesch caracterizează acest sistem ca echipotenţial armonic. Dar în afară de sistemele echipotenţiale armonice mai există sistemele echipotenţiale complexe. In astfel de cazuri entelechia se manifestă prin a desfăşura dintr'un element simplu, celulă sau ou, un sistem organic de complexitate crescândă. Exemple sunt, pentru aceste sisteme, procesele de regenerare şi de reproducere ca atare. Nicio maşină nu este capabilă să se reproducă, rămânând totuşi egală cu sine însăşi. Deci şi în aceste cazuri singurul factor explicativ rămâne entelechia. Sistemele echipotenţiale armonice şi cele complexe constitue primele două argumente pentru autonomia vieţii faţă de lumea anorganică. La acestea se adaugă un al treilea, bazat pe analiza reacţiunilor de comportare, anume coordonarea unei reacţiuni individualizate cu un stimulent individualizat. De exemplu dacă mă întâlnesc pe stradă cu cineva şi-mi spune: „Tatăl meu a murit", va produce în mine o anumită impresie. Dar dacă ar spune: „Tatăl tău a murit", impresia ar fi incomparabil alta, deşi schimbarea din punct de vedere fizic e aproape nulă (meu, tău). Aceleaşi efecte s'ar putea atinge printr'o frază scrisă, deşi de data aceasta stimulentul fizic ar fi de alt ordin (lumină în loc de sunet). Astfel de coordonări individualizate ale stimulentului cu reacţiunea sunt posibile numai în domeniul organic, unde organismul dispune de o „bază de reacţiune istorică", şi nicidecum într'un sistem anorganic care nu are o istorie. Această formă de manifestare a entelechiei Driesch o numeşte *psihoid,* pentru a evita termenul Psyche, rezervat psihologiei propriuzise. Al patrulea argument pentru autonomia vieţii rezultă din *analiza introspectivă.* Dacă autonomia vitală a organismelor streine se poate dovedi numai indirect, la „corpul meu" cel puţin o pot dovedi direct prin introspecţie.

Negreşit, din toate argumentările şi experimentările lui

Driesch cel mai important lucru este încercarea de a introduce în biologie noţiunea de entelechie, ca factor nespaţial. El nu o desprinde de materie şi cauzalitate; însă nu materia este aceea care determină formele vitale, ci această imaterială entelechie, care-şi subordonează scopurilor sale cauzalitatea şi materia. El nu vrea să atingă întru nimic valabilitatea principiilor termodinamice, dar entelechia are posibilitatea de a „suspenda" sau de a da curs energiei suspendate. Consideraţiile lui Driesch privesc însă mai mult aspectul ştiinţific al problemei viaţă-materie. Concluzia lor e că există în natură două ordini de fapte, cele materiale şi cele vitale, ireductibile unele la altele. In consecinţă, există două ştiinţe, una care cercetează faptele fizice, alta care cercetează faptele vitale.

Părăsind terenul faptelor biologice tot mai mult, Driesch a construit printr'o metodă strict logică un întreg sistem filosofic[1]). A filosofa înseamnă, spune Driesch, a deveni conştient de ceea ce ştii. Filosofia este deci ştiinţă despre ştiinţă (Wissen um das Wissen). Ea este totalitatea ştiinţei despre „ceva", ca sistem unitar. Cunoaşterea însăşi sau ştiinţa nu o poate defini filosofia, dar pot spune: Eu *ştiu* sau cunosc atunci când în mod conştient am în faţa mea un dat ordonat şi determinat. Deci punctul iniţial al filosofiei este propoziţia: Eu ştiu că ştiu ceva. Ca şi *cogito* cartesian, această afirmaţie nu implică nici un dogmatism şi nu înseamnă nici act, nici proces, ci pur şi simplu o posesiune (Haben) a *eului*, care, la rândul său, luat în sine, nu este şi nu poate fi nici obiect nici concept. Pornind dela această experienţă originară, cu o metodă riguros solipsistă, Driesch încearcă să determine cadrele primei părţi a filosofiei, ştiinţa despre ordine (Ordnungslehre). Ştiinţa despre ordine se ocupă de caracterele şi condiţiile acelui *ceva* cognoscicibil, datorită cărora el se prezintă într'o ordine dată. Până aci ne aflăm pe un teren, care aminteşte în bună parte poziţiile kantiene. Dar Driesch nu se mulţumeşte cu simpla poziţiune cognitivă solipsistă a unui *ceva* ordonat, ci încearcă să răsbească în miezul „realităţii". Astfel intrăm în a doua parte a filosofiei: ştiinţa despre realitate (Wirklichkeitslehre), cunoaşterea a ceva în sine. Driesch, deşi pe altă cale decât Bergson, ajunge să pledeze pentru o metafizică dualistă, în care materia „apare" ca ceva netotalitar şi întâmplător în sânul realităţii, pe când viaţa se prezintă ca un tot, nu numai când o

1) Vezi *Driesch:* Ordnungslehre. Jena, 1923.

privim realizată în persoane individuale, ci şi atunci când o privim în evoluţie. Această evoluţie vitală, fiind un tot supraper-sonal, nu constitue un simplu cumul de fapte (totul nu este sumă), ci trebue privită ca o desfăşurare consecutivă a devenirei în progres. Suferinţa şi ideea morţii ne duce prin gândire ipotetică la presupunerea că s'ar putea ca această lume pe care noi o vedem reală să fie numai o treaptă din posibilităţile realităţii, care ne duce la ideea de Dumnezeu, ca ultim temei.

Filosofia lui Driesch prezintă un caracter modern prin faptul că încearcă că depăşească vederile kantiene, postulând posibilitatea unei cunoaşteri în sine şi cu aceasta posibilitatea unei metafizici. Spre deosebire însă de mulţi filosofi moderni (Bergson, Simmel), angajaţi în aceeaşi luptă de a dinamita digurile puse cunoaşterii de Kant, Driesch rămâne un raţionalist şi mai ales un sever logician. Dacă admitem ipoteza entelechiei, care stă la temelia sistemului său, atunci filosofia lui Driesch ne apare solidă construcţie logică idealistă. Nu e aici locul de a discuta conceptul de entelechie, şi cu el toată directiva neovitalistă din ştiinţele biologice, al cărei reprezentant tipic este Driesch, dar putem spune în general, că acest concept se bazează, sau mai corect zis, profită pentru a se putea susţine, de incapacitatea ştiinţelor fizice de a aduce vre-o lumină în înţelegerea fenomenelor vieţii.

W. Stern

Pentru W. Stern (n. 1871) realităţile antitetice nu sunt spirit-materie, suflet-corp, psihic-fizic, ci realitatea persoană-lucru, întocmai ca pentru Renouvier[1]). Persoana este „o atare existenţă, care, în ciuda multiplicităţii părţilor sale, constitue o unitate reală, specifică şi cu valori proprii, iar ca atare, cu toată multiplicitatea funcţiunilor parţiale, formează un sistem de acţiune unitar şi teleologic" (...ein solches Existierendes, das trotz der Vielheit der Teile eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunktionen, eine einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit bildet). Spre deosebire de această *unitas multiplex*, care este persoana, lucrul se prezintă antitetic, lipsit de caracterele de unitate şi de autotelie. El este o existenţă, care constând din părţile multiple,

1) A se vedea în deosebi „Person und Sache" 3. vol. Leipzig, J. Barth.

nu formează o unitate reală, specifică şi cu valori proprii (eigenwertig), şi care, funcţionând multiplu, nu realizează o activitate autonomă teleologică. Persoana se prezintă ca o totalitate cu înţeles şi scop faţă de o sumă mecanică, fără scop în sine. Sau mai putem spune că cele două realităţi se prezintă ca Gestalt-Ungestalt, Cosmos-Haos. Stern accentuează că persoana este *psihofizic neutrală*, căutând prin aceasta să pună pe plan secundar vechiul dualism spirit-materie. Iar prin principiul convergenţei, care încearcă să rezolve problema nativismului şi empirismului, plasând pe un plan de egală valoare persoana şi preajma sa (Person und Umwelt), Stern adoptă o manieră de a vedea monistă, cu o pregnantă coloratură vitalistă. Viaţa constă dintr'o convergenţă a condiţiilor externe şi interne, care formează un tot cu o cauzalitate proprie fiecărei persoane, numită şi entelechie. Trăsăturile fundamentale ale acestui tot cu cauzalitate finalistă sunt tendinţele de conservare (Selbsterhaltumg) şi desfăşurare (Selbstentfaltung).

In concepţia lui Stern însă persoana are un sens mai larg decât în limbajul comun. Conceptul se aplică nu numai la indivizii umani, apoi animale şi plante, ci şi la celule interorganice în sens descendent, iar în sens ascendent, la popor, umanitate cu idealurile ei până la Dumnezeire. Avem astfel o ierarhie de persoane, fiecare persoană putând îngloba o multiplicitate de elemente care la rândul lor sunt şi ele persoane. Prin procedeul de *introspecţie*, care înseamnă însuşirea de scopuri noi, persoana se poate încadra într'un sistem teleologic de ordin superior, într'o sinteză nouă, fără ca totuşi să-şi piarză personalitatea anterioară. De exemplu omul, păstrându-şi eul nealterat, pătrunde în cercul mai larg al familiei, al naţiunei, etc., satisfăcând pe această cale tendinţa de auto-desfăşurare (Selbstentfaltung). Toate acestea, privite evolutiv, se întâmplă printr'un proces de diferenţiere înăuntrul unui tot originar, prin profilare (Abhebung) pe fondul ambiant şi în acelaşi timp prin încadrare (Einbettung) în limitele întregului.

Punctul de plecare al acestei filosofii arhitectonice a fost psihologia. Totuşi, psihicul în ansamblul persoanei ocupă un loc restrâns. Iar psihilogia nu este decât o ramură a personalisticei, care e ştiinţa despre persoana umană, şi nu se confundă cu însuşi personalismul metafizic al lui Stern.

O concepţie comună în multe puncte cu a lui Stern este reprezentată prin vitalismul lui J. von Uexküll. Totuşi dintre filosofiile vieţii se pare că sistemul lui Stern este cel mai

complet, înfăţişând o sinteză foarte solid construită a concepţiilor mai de seamă din timpul nostru asupra metafizicilor vitaliste. Sistemul său poate fi considerat ca idealist, însă spre deosebire de concepţiile idealiste abstracte plasate dincolo de timp şi spaţiu, idealismul lui Stern este unul concret. Orice idee sau, când ne plasăm pe punctul de vedere etic, ideal, constitue o parte integrantă din persoana sau din ierarhia existenţelor personale, în care persoana se încadrează.

Georg Simmel

Fără a fi isvorul sau încheierea unui curent filosofic, Georg Simmel [1]) rămâne unul din spiritele cele mai cuprinzătoare ale vremii, în care se reoglindesc problemele fundamentale ale existenţei spirituale. Originalitatea gândirii sale e determinată mai ales de atitudinea sa cu totul personală în faţa problemelor, de mişcarea liberă a spiritului său, care a căutat mereu *armonia* contrarelor, antinomiilor, etc., şi nu s'a lăsat încătuşat într'un sistem cu conture statornice. *Filosof* aşadar *al atitudinii filosofice*, Simmel e, poate, cel mai desăvârşit *esseist* al filosofiei germane contemporane. Lucrările sale se situează, ca tehnică, între ştiinţă şi artă, între expunerea obiectivă şi discursivă şi viziunea poetică şi expresia artistică. Variată în tonalităţi şi adâncime, opera simmeliană lasă impresia unui imens mozaic ale cărui aspecte generale se pot defini anevoie. Simmel, care ne-a lăsat admirabile monografii de interpretare nouă şi fecundă a unor mari gânditori, ne îngădue cu greu să-i sezisăm propria sa vedere, ce are adeseori un pronunţat caracter de nedeterminat, — frecvenţa întrebuinţării lui „se pare" şi „poate" acolo unde ne-am aştepta la un gând hotărîtor este o dovadă a acestei trăsături. Totuşi, după cum remarcă M. Frischeisen-Köhler în pătrunzătorul studiu [1]), ce i-l consacră, oricât de unică şi neimitabilă este desfăşurarea gândirii lui Simmel, care atinge virtuozitatea stilistică în unele scrieri, — ea nu se reduce la un simplu impresionism. Trăsătura personală este, aplicând una din categoriile gândirii sale, de natură formală: ea consistă în întreţeserea şi conexarea reflexiunilor nu în conţinutul lor, în expresia verbală nu în judecăţile formulate.

1) Născut la 1 Martie 1858, mort la 26 Septembrie 1918.
1) *Frischeisen-Köhler, M.:* Georg Simmel. Kant-Studien, 24—1920.

Privită în întreg cuprinsul ei, opera lui Simmel reprezintă — folosind o expresie ce-i aparține — „stațiile" principale din desvoltarea propriului său spirit, care, în cele din urmă, se închide în crusta unui pesimism cultural.

Intâia „stație" simmeliană este critică și criticistă, deși inmembrarea lui în curentele neokantiene nu este ușoară; a doua o reprezintă filosofia culturii, iar a treia va încerca să definească o metafizică a Vieții.

Dacă ținem însă seamă că lumea exterioară, cosmosul material, l-a atras și interesat pe Simmel foarte puțin, dacă el a reflectat prea puțin asupra lui Dumnezeu, a naturii și sufletului, dacă, se pare, după unele vederi ale sale, că materia este numai termenul prim al unei lungi serii ce sfârșește cu spiritul, nici o caracterizare — dacă e să-i aplicăm o categorisire, cu toată rezistența metodică a gândirii sale — n'ar putea să-i descopere trăsătura intimă a operii, decât acea de *filosof al Vieții.*

Atitudinea critică, inițială, a lui Simmel nu râvnește să contureze sau să urmărească o anumită poziție filosofică. Dimpotrivă, preocuparea sa se îndreaptă spre întemeierea unei Sociologii reale și empirice. In acest drum, Simmel pleacă dela istorie și dela studii adâncite asupra dreptului și economiei politice și sociale (fiind în apropiere de școala lui Schmoller). Care era situația filosofică a vremii, în fața căreia va lua atitudine Simmel? In acel timp, după cum observă M. Frischeisen - Köhler, istorismul unilateral intrase într'o criză hotărîtoare, concepția materialistă a istoriei și sociologia franco-engleză tindea să depășeașcă speculațiile filosofiei istoriei, și, în sfârșit, psihologia devenia o știință a spiritului, — mai mult știința de temelie a tuturor științelor spirituale. Opera reprezentativă a acestei stări era acea „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (Introducere în științele spiritului) a lui W. Dilthey.

Exagerările istoriste precum și cele atomiste din Psihologie trebuiau înlocuite cu o vedere unitară și totală asupra devenirii istorico-sociale, care să nu sfărâme realitatea în părți desmembrate și izolat descrise.

In lucrările lui Simmel din întâia perioadă („Introducerea în știința Moralei", „Problemele filosofiei istoriei", „Lecții asupra lui Kant", în parte „Filosofia Banului") se desfășoară o critică aspră împotriva raționalismului, care, prin noțiunile generale și absolute ce-i stau la bază, împiedecă înțelegerea reală a lumii istorice și sociale; raționalismul ridică la rangul

de valoare absolută adevăruri, care, ca şi concepţia din care derivă, sunt determinate de anume momente ale desvoltării istorice. Intelectualismul şi raţionalismul sunt coordonate istorice, forţele intrinsece ale acestora se situiază în ritmul devenirii Vieţii. Poziţia din care asvârle asprele sale critice, este cea a unui *realism individualist*, ce derivă din influenţa exercitată asupra lui de lucrările de Psihologie socială ale lui Lazarus şi Bastian, ale şcoalei herbartiene şi ale Psihologiei popoarelor, care începea să se închege. Ceeace constitue, după Simmel, eroarea fundamentală a metafizicei este tendinţa de a universaliza până la absolut un adevăr parţial, încercându-se prin aceasta să se cuprindă sub un nume generic o pluralitate de stări individuale, care au nevoie fiecare, în parte, de explicaţie.

Aceeaşi critică se îndreaptă spre conceptele etice generale şi spre legile istorice, care nu se pot întemeia decât pe cunoaşterea relaţiilor dinamice dintre realităţile individuale, — a căror prindere într'o unitate supraordonată este posibilă numai atunci când între singuratecii inşi există o acţiune reciprocă destul de intensă. Această orientare a lui Simmel îl apropie de direcţia neokantiană reprezentată de Helmholtz şi F. A. Lange. Ipoteza unei lumi obiective suprapuse subiectului cunoscător este înlocuită cu un *apriori psihologic*. *Apriori-le* intelectului este un dat psihologic, o condiţionare şi expresie a organizării biologice a individului. Cunoaşterea e reprezentare a spiritului, determinată de procesele sale structurale, care pot avea o mulţime de relaţii cu obiectul său. *Apriori* sunt categoriile şi normele de sub dependenţa spiritului, care interpretează şi „dă forme” înfăţişerilor obiective. Nu există posibilitate care să ne îngădue statornicirea unui sistem închis de categorii, după cum nu se pot face separaţiuni sistematice în sânul categoriilor, — deoarece există treceri treptate dela cele mai generale, al căror material este accesibil oricărei forme, la cele speciale, determinate empiric şi ca apriori utilizabile numai pentru anume conţinuturi.

Natura acestui apriorism este pragmatică, nefiind, în ultima analiză, decât o ipoteză empirică. Intr'adevăr, sub influenţa sau în apropiere cu evoluţionismul englez şi Simmel devansează pragmatismul. Imaginea lumii la diversele speţe nu este o copie mecanică a lucrurilor în sine, ci o *funcţiune* a organizării psihofizice, biologice. „Formele” psihicului oferă materialul acţiunii practice, care reţine datele utile şi elimină pe cele inutile. Adevărate vor fi, în consecinţă, acele reprezentări, care, în raport

cu organizarea psihică totală, duc la acţiuni folositoare. Astfel că principial există atâtea „adevăruri" deosebite, câte organizări structurale psihice şi cerinţe vitale diverse există. Dacă este să găsim un principiu al acestor adevăruri, el nu este decât selecţiunea obişnuită a reprezentărilor prin acţiune, care fixează pe cele utile şi dă naştere „lumii reprezentărilor adevărate". Această „lume" este reprezentativă şi normativă pentru speţa respectivă, însă, în sine, este relativă. Mai mult, fiecare reprezentare este adevărată numai în raport cu o alta, — elementele cunoaşterii fiind într'o permanentă reciprocitate şi continuă înlocuire. Cunoaşterea este aşadar un proces liber, în al cărei cuprins diversele elemente îşi condiţionează reciproc poziţia. Un *relativism*[1]) radical.

Transpunând procesul de cunoaştere în domeniul valorilor economice sau politice, ne va fi cu neputinţă să descoperim un ideal universal valabil, substanţial. In cunoaştere ca şi în acţiune, „obiectiv" e o noţiune de relaţie, care defineşte raportul de fiecare dată dintre reprezentările şi tendinţele istorice dominante şi cele slabe, trecătoare sau individuale. Interpretarea istorică dogmatică, care explică devenirea istorică prin sau cu îndreptăţirea numai a unor anumite valori supreme, face loc astfel unei interpretări plurale, pragmatice şi relativiste, în marginile căreia se scoate în evidenţă rolul unor anumite produse culturale, cum este cel al banului, ce se pot urmări în conexiunea şi dependenţa lor de întreg complexul ce formează un fenomen sau caracterizează o epocă istorică. „Filosofia banului", lucrarea cea mai complicată şi mai bine închiegată a lui Simmel, arată în cele din urmă că economia bănească nu este decât „pendant"-ul intelectualismului în ordine economică, după cum gândirea kantiană este expresia desăvârşită a aceluiaşi intelectualism în zona filosofiei.

Din această frământare a întâiei faze, se conturează câteva elemente constante ale cugetării lui Simmel. Din acest motiv, înainte de a trece la perioada pozitivă a gândirii sale, care se afirmă cu „Filosofia banului", vom împrumuta date şi din scrierile ulterioare pentru a schiţa şi preciza termenii, care definesc mai pregnant poziţia sa filosofică, — *din a căror problematică se clădeşte întreg edificiul acestei gândiri.* Ne propunem aşadar să precizăm, în ţinută generală, raportul sau relaţia: *formă-conţinut* (cuprins).

---

1) Cf. *Mamelet, A.:* Le Relativisme philosophique chez G. Simmel. Paris. Alcan. 1914

Tot ceeace este dat în conştiinţa noastră se prezintă cu un conţinut şi o formă. Această distincţie, care e produsul unei *necesităţi,* (necesitatea fiind la rândul ei o categorie) a spiritului, ne dă posibilitatea de a cunoaşte şi domina lumea. Deasupra pluralităţii formelor şi conţinuturilor singuratece se găseşte „lumea conţinuturilor" (materia lumii, „Weltstoff") şi a „formelor" sau categoriilor. Lumea materială ca atare este şi rămâne pentru totdeauna de nepătruns. Ceeace descoperim şi posedăm este un conţinut-cuprins conturat de o formă. In această corelaţie de termeni, accentul cade pe forme, pe categoriile spiritului. Lumea materiei este oarecum ipoteza, datul aprioric real, pentru funcţiunea formelor. Mai mult, principial, toate categoriile se pot aplica tuturor cuprinsurilor, toate conţinuturile putându-se raporta tuturor formelor. Pentru a concretiza acest lucru să ne gândim la deosebirile ce există între un lemn „format" cu categoria ştiinţifică, religioasă sau artistică. Dacă nici o formă nu are relaţie specială cu anume cuprinsuri, şi nici un conţinut o dispoziţie proprie de a intra în o anume formă, cum se explică spectacolul lumii noastre care ne prezintă anume conţinuturi „formate" de anume forme, ca şi cum acestea ar fi de esenţa lor? Acţiunea formelor e limitată, observă Simmel, de condiţionările empirice şi se îndepărtează de Idee, de forma ideală, realizându-se numai în anumite tipare şi pentru anume conţinuturi date. Dreptul ideal, în cuvintele lui Simmel, tendinţa ideală a acestor forme de a creia o lume din totalitatea cuprinsurilor, se realizează numai în imperfecţiunea inevitabilă a produselor istorice, singurul mijloc prin care ea este viabilă, cu tot accidentalul, adaptativul, stagnantul şi unilateralul individual, care caracterizează evoluţia faţă de Idee, în limita graniţelor trase de împrejurările istorice. Potrivit Ideii, fiecărei forme îi aparţine întregul conţinut, sau, fiecare formă ia în cuprinsul său întreaga lume a materiei traducând-o în limba sa. Conform Ideii există o pluralitate de *lumi a conştiinţei,* paralele şi coordonate, *care cuprind acelaş conţinut,* — aceeaşi melodie cântată la instrumente diverse, aceeaşi materie himică în diverse stări de combinare. Dar lumea dată empiric este numai o operă *parţială* a acţiunii *posibile* a formei asupra conţinutului; ea este compusă numai din fragmentele fiecărei lumi posibile, înlăuntrul cărora se desvoltă vieaţa.

Unitatea spiritului şi unitatea conţinutului ne dau garanţia că lumile conştiinţei nu se pulverizează. Ce lume, sau mai

exact, ce fragment din lume este „format" prin formă, este în dependenţă de situaţia generală şi totală a spiritului. Sensul acestei lumi (care e nedemonstrabilă), consistă în raportul dintre formele conştiinţei. Sensul ultim, final, întreg („Vollsinn") va fi atins atunci când toate categoriile sau formele vor funcţiona desăvârşit şi îşi vor fi creat fiecare din ele lumea lor proprie. *Atunci forma va fi totul, iar conţinutul un mijloc pentru vieaţa formelor;* atunci lumile conştiinţelor nu se vor mai turbura reciproc din motivul că pretind pentru ele singure un anumit conţinut — pentrucă tot conţinutul va fi „format" de fiecare din ele —, nu se vor mai încrucişa, limita, etc.. Dar realitatea probabil că nu va atinge niciodată acest stadiu ideal. Realizarea cel puţin a unei singure categorii sau forme, până la desăvârşire, pe planul practic, este idealul lui Simmel.

Ce sunt în ultima analiză, formele sau categoriile? Ele sunt *funcţiuni* ale spiritului, sau mai exact, spiritul se exprimă prin aceste forme sau categorii. Formele rămân nedemonstrabile; ele sunt date primare ale spiritului, care apar prin trăire. „A fi", „a trebui", „posibilitate şi necesitate", „a voi" „îndoiala", „teama", „jocul reciproc dintre subiect şi obiect"[1]), etc., sunt categorii ale spiritului. „Die Wissenschaft und die Kunst, die Religion und die gefühlsmässig-innerliche Verarbeitung der Welt, die sinnliche Auffassung und der Zusammenhang der Dinge nach einem Sinn und Wert, — dies und vielleicht noch andre sind die grossen Formen, durch welche jeder einzelne Teil des Weltinhaltes sozusagen hindurchpassieren kann oder soll. Wie uns unsere Welt gegeben ist, zeigt sie an jedem Punkt ein inhaltliches Element, das in eine dieser Kategorien aufgenommen ist; *denselben* Inhalt meint unsre Reflexion bald unter dieser, bald unter jener Kategorie zu erblicken: eben denselben Menschen können wir als Gegenstand des Erkennens und der künstlerischen Formung haben, eben dasselbe Ereignis als Moment unseres inneres Schicksals und als Erweis eines göttlichen Eingreifens, eben denselben Gegenstand als rein sinnlichen Eindruck und als Moment einer metaphysischen Konstruktion des Daseins"[2]).

Nu a intrat aşadar în preocuparea lui Simmel niciodată nevoia de a ne lăsa o sistematică a acestor categorii. Se pare însă — după alte precizări — că forma primară — fără

1) Cf. *Knevels, W.:* Simmeles Religionstheorie. Leipzig. 1920, p. 54.
2) *Simmel, G.:* Hauptprobleme der Philosophie. Leipzig. Samm. Göschen. 1910, p. 16.

a cunoaşte raportul şi dependenţa celorlalte de ea — este „trăirea nemijlocită a realităţii”. Celelalte categorii nu pot „forma” decât materialul trecut prin filiera trăirii nemijlocite. E o imperfecţiune a structurii psihologice faptul că toate conţinuturile trebue să treacă prin categoria trăirii, înainte de a putea intra în altă formă.

Este greu de definit de asemenea ce se cuprinde în vederile lui Simmel sub termenul de lume a conţinuturilor. Uneori conţinuturile sunt concepute ca ceva de nepătruns, iar mai târziu ca ceeace apare după trecerea prin categoria trăirii. Imperiul acestor conţinuturi pare a fi constituit din *universal*, care se individualizează odată cu trecerea prin forma trăirii. Această premisă va sta mai târziu şi la temelia conceptului de „lege individuală”. Prin transpunerea, sau traducerea conţinuturilor în limbajul formelor, discrepanţa subiect-obiect, natură-spirit dispare.

Dacă dela criticism Simmel trece la psihologismul biologic şi la pragmatism în întâia perioadă a operii sale, în a doua, probabil tot sub influenţa mişcărilor neokantiene (şcoala dela Marburg sau cea badică) precum şi a antipsihologismului husserlian, recunoaşte autonomia valorilor odată cu tratarea filosofică a domeniilor culturii. Spre deosebire însă de Windelband sau Rickert, care consideră produsele culturale în sine ca valori pure, pe Simmel îl mână năzuinţa de a afla sensul interpretativ al acestor valori, determinaţia lor de actele vieţii. De unde la cei dintâi semnificaţia individului şi a actelor sale se descoperă în semnificaţia valorilor, înfrăţite cu realitatea, la Simmel este vorba de continua raportare a valorilor la vieaţă, care le dă sensul cu toate că se desvoltă după o cauzaţie proprie. „Filosofia banului” este semnificativă din acest punct de vedere. Un dat economic — banul — este privit în corelaţiile sale strânse cu toate produsele vieţii, un conţinut parţial al culturii este raportat, înţeles şi interpretat cu o măestrie nebănuită la şi în funcţie de întreaga existenţă spirituală. Pe un alt plan al vieţii culturale: fenomenul Goethe de pildă, nu poate fi înţeles prin categoriile obişnuite de intelect, artă, practică, metafizică, natură, suflet, — ci prin prinderea nuanţărilor şi adâncirilor realizate de aceste categorii în cursul desvoltării fenomenului Goethe, privit în totalitatea existenţii sale personale şi creatoare. Valoarea este numai expresie şi simbol al unei calităţi trăite. Elementul calitativ este aşa de important încât în cele din urmă, sub influenţa idealismului german,

Simmel reduce cantitățile, sau le absoarbe în calități. Vieața este bunul suprem; ea nu este o creație — ca lumea valorilor — ci temeiul și condiția oricărei creații; ea nu este un domeniu al valorii, ci factorul suprapus tuturor valorilor, din care acestea apar și își dobândesc semnificația. Conținuturile-valori, create de vieață. despicate din unitatea și curgerea sa continuă, își păstrează în cursul evoluției o valabilitate și își desvoltă o determinație proprie intemporală. Dar ele deși formează lumi statice, nu rămân complet străine de spirit, — ele creiază dimpotrivă *drumul spiritului către el însuși*, care nu e altceva decât cultura, înțeleasă ca o formă a interiorității. „Kultur ist der Weg von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteten Einheit"[1]). Dacă este întemeiată convingerea că domeniul valorilor este aparte și trebue tratat după normele sale proprii, nu este mai puțin sigur și mai îndreptățit că ele trebuesc considerate la un loc ca un *tot*, al cărui isvor comun este vieața. Valorile sunt expresia forțelor creatoare ale vieții. Cultura individului nu se poate atinge decât pe deasupra realităților spirituale obiective — trecând adecă prin „stațiile" reprezentate de valori —; valorile sunt valori ale culturii numai în măsura în care drumul ce trece prin ele conduce spiritul dela sine spre sine, dela ceeace s'ar mai putea numi starea de natură la starea de cultură[2]). Aceste vederi îl apropie pe Simmel de R. Eucken, cu care are evidente înrudiri. Dar în vreme ce pentru Eucken realizarea unității spirituale desvoltate, a obiectivării psihicului, este un proces eroic și dinamic, pentru Simmel este mai mult un proces contemplativ, de adâncire în esența culturii.

Naturalismul primei epoci face astfel loc în gândirea lui Simmel unei concepții *culturale* a vieții — considerată ca Spirit —, care atinge sinteze și construcții de ordin superior — expresii ale forțelor sale creatoare. Subiectivismul se transformă în obiectivism spiritual, cu toate că interpretarea acestuia din urmă se face mereu în funcție de curentul Vieții.

Dacă în Sociologie Simmel trece drept creatorul „formalismului" — al doctrinei care concepe Sociologia ca un studiu al formelor sociale, cu înlăturarea orișicărui element material (cu toate că nu poate face abstracție de conținuturile istorice chiar atunci când le privește numai ca exempli-

1) *Simmel, G.:* Philosophische Kultur. Potsdam. III-e Aufl., 1923, pag. 238.
2) *Ibidem,* pag. 247.

ficări) —, aceeaşi tendinţă se descoperă şi în tratarea celorlalte aspecte ale culturii.

Ceeace îl isbeşte şi îl atrage mai mult pe Simmel în gândirea kantiană este faptul că obiectul de cunoaştere este o funcţie a experienţei interne. Teoria cunoaşterii la Kant este o promovare a formelor spiritului, cunoaşterea fiind dependentă de formele acestui spirit. Etica criticistă găseşte de asemenea ultimul sens al moralităţii în trăirea nemijlocită a unei cantităţi şi a unei forme de viaţă în procesul voluntar. Deciziile etice sunt date nemijlocite ale Eului. Eul creator poartă în centrul intim al activităţii sale toată obiectivitatea, sensul său adânc consistând în acţiunea formatoare, care disolvă tot ceeace este substanţial şi obiectiv dat. Acesta este probabil motivul adânc pentru care Simmel nu priveşte gândirea kantiană ca o construcţie unilaterală, deşi e o expresie desăvârşită a intelectualismului. Ea este justificată prin tipul psihologic ce i-a dat naştere. Ea este expresia unei anume spiritualităţi: din această cauză nu va lua poziţie pentru sau împotriva ei. „...Ca şi arta ,scrie Simmel [1]), care e o imagine a lumii „văzută printr'un temperament" aşa este... filosofia... un temperament, văzut printr'o imagine a lumii", ea este una din marile atitudini ale omenirii în faţa existenţei. Centrul coordonator şi interpretator al elementelor lumii este temperamentul filosofului. Imaginea lumii corespunde idealului personalităţii sale, din acest motiv, orice filosofie, care nu e eclectică, nu poate fi comparată, în temeiurile ei adânci, cu altă filosofie.

Concepţiile despre lume ale lui Schopenhauer, Nietzsche şi Goethe reprezintă faţă de cea a lui Kant o întregire şi un pas înainte. Ele nu se exclud, deşi simpatia lui Simmel se îndreaptă spre viziunea lui Goethe.

Dacă gândirea kantiană limitase detronarea raţiunii la anumite domenii ale vieţii, metafizica voinţei lui Schopenhauer şi Nietzsche va duce acest proces până la ultimele lui consecinţe. Raţiunea nu va mai fi considerată ca rădăcină şi act ultim al existenţei. Din acest unchiu de vedere, Simmel consideră filosofia schopenhaueriană ca unul din paşii hotărîtori înainte în problema filosofică a vieţii omeneşti. Căci dacă înainte vreme raţiunea fusese supraordonată, în scopurile şi cuprinsul său,

1) *Simmel, G.:* Schopenhauer und Nietzsche. Leipzig. Dinnker. 1907. pag. 17.

curentului Vieţii, ea devine la Schopenhauer încadrată acestui curent de esenţă voluntară. Existenţa noastră lipsită de popasuri odihnitoare, n'are putinţa de a se depăşi şi de a afla o oprire, un scop final *în afara ei*. Absolutul voinţei este identic cu viaţa. Nevoia unui scop final al existenţei se manifestă totuşi permanent, deşi vieaţa ridică posibilitatea realizării lui. Aci rezidă temeiul pesimismului lui Schopenhauer, care accentuiază mai mult lipsa de sens şi scop a existenţei decât trăsătura ei de suferinţă... „Diese vom Zweckwillen getriebene und des Zweckes beraubte Welt ist auch der Ausgangspunkt Nietzsches" [1]). Dar între Schopenhauer şi Nietzsche apare Darwin. Intre Schopenhauer care ajunge la negarea vieţii, a voinţei de a trăi, şi Nietzsche care ridică la apoteoză viaţa prin individualismul aristrocratic şi morala distincţiunii, puntea de legătură o formează teoria evoluţionistă. Nietzsche descoperă astfel, pe temeiuri evoluţioniste, scopul vieţii în vieaţa însăşi.

Sensul Vieţii se descoperă însă mai precis în domeniul artei, sau, mai exact, al artiştilor. căci filosofiile amintite sunt, mai mult sau mai puţin, teorii de natură ştiinţifică. Monografiile despre filosofi se întregesc astfel cu monografii despre artişti.

Incoronarea operii sale monografice este monografia asupra lui Goethe. Scopul lui Simmel este de á descoperi, în opera obiectivată şi în datele impersonale, spiritualitatea creatoare care le traversează. Sensul global al acestei mari existenţe se descoperă numai dacă este privită în întreg cuprinsul ei, dela tinereţe la bătrâneţe şi în toate crizele şi tensiunile din desvoltarea ei. Goethe a ridicat umanul pur dincolo sau deasupra tuturor perfecţiunilor singuratece — care duc un conţinut singuratec la o desvoltare desăvârşită în direcţie practică, estetică, intelectuală sau religioasă — nu impus ca valoare, ci *trăit* ca valoare. Imaginea lumii lui Goethe prezintă astfel o dublă caracteristică: pe de o parte, ideea unităţii lumii viabile, pentru care reprezentarea empirică a organismului este numai o imagine sau simţire; pe de alta, ideea discrepanţei şi multiplicităţii fiinţei, care se proectează în o mulţime de individualităţi, deosebite calitativ, în care unitatea creatoare face din fiecare un simbol al totului, neîngăduindu-le să se despice în bucăţi. Goethe concepe aşa dar lumea prin prisma vieţii: ca o obiectivare cuprinzătoare a subiectului, care îşi păstrează legea sa

1) *Ibidem*, pag. 4.

internă. Goethe este pentru Simmel cel mai mare interpret şi „formator" al vieţii pentrucă, în el, persoana şi opera, destinul şi creaţia sunt astfel înfrăţite, încât nu îngădue evidenţierea „ideii" acestei existenţe decât în unitatea acestora.

Jocul de reprezentare din gândirea lui Simmel (Kant — Goethe, Schopenhauer — Nietzsche) continuă cu Rembrandt, pus faţă în faţă cu arta clasică. Arta este o categorie formală ireductibilă, iar formula „artă pentru artă" trebue înlocuită cu: „vieaţă pentru artă şi artă pentru vieaţă". Arta clasică smulge prin abstracţiune un moment din devenirea vieţii şi creiază frumosul după norme lineare şi interpretare spaţială: ea este intemporală, exprimând în sine un moment al vieţii situat dincolo de trecut şi viitor. Rembrandt dimpotrivă, caută forma în vieaţă; el exprimă într'un moment întreg impulsul anterior şi trecutul vieţii, povestind parcă istoria acestui impuls imobilizat într'un moment. Nu generalul, ci destinul propriu şi unitatea fiinţei individuale se exprimă prin arta lui Rembrandt. Moartea, cuprinsă în fiecare existenţă, este aşa de adânc incorporată în opera lui Rembrandt, încât nu se poate izola fără a distruge totul. Arta lui Rembrandt este expresia libertăţii de creaţie şi a simţului de individual al germanilor, în vreme ce clasicismul apare lui Simmel ca trăsătură caracteristică spiritului greco-roman, pentru care sensul expresiei artistice este în forma ce depăşeşte realitatea individuală.

Prin aceste lucrări (la care s'ar mai putea adăoga şi studiul raportului Michel Angelo-Rodin) Simmel nu caută numai să definească sensul vieţi prin exemplul marilor apariţii istorice, ci formează prilejul de expunere a pătrunzătoarelor sale vederi asupra artei, filosofiei, religiei, ştiinţei. Acest gânditor n'a fost însă preocupat de nevoia fundamentării unei etici, sau a ştiinţii artei, sau a unei logici. Ceeace tinde mereu să arate este că toate aceste „lumi" ale artei, ştiinţei, religiei, etc. derivă din forţele formatoare şi creatoare ale vieţii. Arta de pildă, isvorăşte din activitatea creatoare a spiritului şi nu poate fi derivată din altă categorie sau „lume". Realitatea — o altă categorie — nu este singura haină sub care ni se înfăţişează sensul şi cuprinsul lucrurilor. Arta şi realitatea sunt două posibilităţi de „formare", coordonate, care pot înfăţişa acelaşi cuprins. Alături de energiile spirituale care determină viziunea reală, empirică, coexistă cele care crează imaginea artistică. Arta ca şi religia, ştiinţa ca şi filosofia ne prezintă „lumi" globale din cuprinsul lumii, fără a-l putea să-l înglobeze în în-

tregime. Cum se pot totuşi coordona aceste „lumi" variat „formate"? Revenind la o precizare generală făcută cu prilejul expunerii problematicei „conținut-formă" ne va fi uşor să înțelegem acest lucru. Nu fiecare din aceste „lumi" — ale artei, religiei, ştiinţei, etc. — sunt capabile să cuprindă toate elementele lumii totale, lumile ideale posibile realizându-se numai în parte. După cum nu toate conţinuturile date nemijlocit sunt „formate" din punct de vedere al cunoaşterii ştiinţifice, tot aşa nu toate devin opere de artă, sisteme de filosofie şi nu trec prin forma religiei. Deşi diferenţele trebuesc căutate în tehnică şi posibilităţi de exprimare, principial lumile creiate de aceste forme nu se amestecă, ele putând să tălmăcească în limba lor şi să învedereze în logica lor proprie întreaga „lume a materiei".

In materie de religie ceeace primează este de asemenea atitudinea. La temelia tuturor conţinuturilor religioase se găseşte religiozitatea, ca formă imanentă a procesului vieţii, — în care e cuprins tot ceeace e supramundan, adânc, absolut, sfânt. Natura religioasă, n'are numai o anumită religie ca element de cunoaştere, ci fiinţa sa este religioasă, „funcţionează" religios. Esenţa religiei nu se descoperă în cutare credinţă, ci în faptul de a crede, — credinţa fiind forma spontană a interiorităţii ce se poate aplica orişicărui conţinut.

In filosofie acelaşi lucru. Nu există un principiu comun care să închege la un loc diversele concepţii despre lume. Nici o „Weltanschauung" n'are valabilitate universală şi nu cuprinde adevărul absolut. Dar dacă unitatea şi esenţa filosofiei nu se realizează în conţinutul ei teoretic, ea este constatabilă în *atitudinea filosofului*. A fi filosof înseamnă a avea un organ de recepţie şi reacţiune faţă de întregul existenţei. Filosofia nu relevă obiectivitatea lucrurilor — aceasta e preocuparea ştiinţei — ci tipuri de spiritualitate umană aşa cum acestea se descoperă în o anume prindere a lucrurilor. Filosofia exprimă ceeace e mai *adânc* şi *ultim* în atitudinea personală faţă de lume; această exprimare se conturează în o imagine „formată" după acele interpretări şi linii directive, care creiază diferenţele între trăsăturile şi tipurile omeneşti. Principiul formator al imaginei filosofice este de a defini o poziţie unitară în faţa nemăsuratei pluralităţi, a coloritului, neînfrăţitului şi sfărâmatului din lume. *După cum arta trebue să vadă lucrurile dela* o *distanţă mai mare decât practica sau cercetarea ştiinţifică, tot aşa şi universalitatea filosofică prinde lumea dela* o *anumită distanţă.*

Dacă cu aceste vederi Simmel pare a se apropia de Dilthey, în preajma căruia a trăit multă vreme, concluziile spre care tinde îl îndepărtează. Căci în vreme ce pe Dilthey l-a preocupat gândul de a descoperi tipurile de personalitate cu ajutorul cărora să poată *explica* concepţiile istorice despre lume şi vieaţă, pe Simmel îl mâna năzuinţa de a afla un sens al sistemelor filosofice dincolo de unilateralitatea şi temporalitatea lor. Acest sens e filosofia însăşi, care, ca şi arta sau religia, se conservă ca principiu dincolo de diversitatea cuprinsurilor. „In unilateralitatea marilor filosofi, scrie Simmel, se manifestă lămurit raportul dintre nesfârşita pluralitate de înţeles a lumii şi posibilităţile noastre limitate de interpretare". Cunoaşterea însă a unilateralităţii ca necesitate principială, ne situează deasupra tuturor unilateralităţilor. „Le negăm în momentul în care ştim că sunt unilateralităţi, fără a înceta prin aceasta să stăm în ele. Indoiala asupra limitării şi caracterului lor trecător ne îngădue să ştim că nu stăm simplu în marginile impuse de ele, ci, cunoscându-le, le depăşim".

Cu pătrunderea în creaţiile culturii se desenează la Simmel nevoia de a depăşi relativismul pur şi de a găsi o staţie de oprire în faţa nesfârşitei curgeri a spiritului. Discrepanţele şi poziţiile bine-rău, frumos-urît, sunt numai provizorii, atâta vreme cât este posibil să se găsească un concept care să înfrăţească aceste contraste. Dar Simmel nu va putea trece peste dificultatea logică şi peste contradicţia ce consistă în a privi vieaţa ca ceva ce este şi ca ceva mai mult de cât este, deşi gândirea sa, în faza ultimă, arată că atât timp cât e Vieaţă ea cuprinde elementele tuturor opoziţiilor şi cât timp e Vieaţă este mai mult decât fiecare din elementele opoziţiei, depăşind în orice act marginile acestor opoziţii. Esenţa Vieţii este de a fi unitatea a ceeace e „format" şi a ceeace trece dincolo, a ceeace este persistent şi curgător, a individualizării şi a totalizării. Această contrarietate a constanţei şi depăşirii este însăşi trăsătura fundamentală a Vieţii. Imanenţa transcendenţei este definiţia proprie Vieţii. Vieaţa îşi găseşte aşadar esenţa sa în a fi Mai-mult-decât-Vieaţa, mai-multă-Vieaţă. Este firesc de asemenea ca în o Vieaţă astfel concepută — care totuşi se exteriorizează în individualităţi închise — să se distrame şi să se topească toate opoziţiile. Pentru întemeierea acestei vederi, Simmel pleacă dela Biologie, încorporând şi organicul în seria evoluţiei creatoare. Ceeace forma însă ţinta lui Bergson, constitue pentru Simmel punct de plecare. Treapta spiri-

tuală este pentru Simmel numai o evoluție ulterioară a vieții organice, față de care nu comportă nici o valoare metafizică în plus. Astfel că în vreme ce activismul lui Eucken ajunge, în ultima instanță, la prețuirea deplină a vieții, la curajul existenței (care îl apropie de gândirea nietzscheiană), Simmel nu poate trece peste contradicții și opoziții și accentuiază caracterul *tragic* al evoluției creatoare și al culturii (apropiindu-se mai mult de concluziile schopenhaueriene). In „Noțiunea și Tragedia Culturii" ca și în conferința „Conflictul Culturii Moderne", lasă să se întrevadă problematica tragică a oricărei vieți spirituale și a oricărei culturi. Vieața pe treapta Spiritului, se exteriorizează și se exprimă nemijlocit în creații, care vor să închidă în tiparul lor curgerea nesfârșită a vieții, — astfel că mai curând sau mai târziu constanța ideală și istorică a produselor culturale, va intra în opoziție sau dușmănie cu vieața etern nețărmuită și etern variabilă. In momentul chiar când se nasc, produsele culturii au o structură fixă, care n'are nimic de a face cu ritmul neîncetat de scoborîre și ascensiune, de reînoire, de destrămare și recompunere ce caracterizează vieața. Cruste ale vieții creatoare, cu o logică și forță proprie de rezistență, obiectivările culturale își păstrează independența față de dinamica spiritului ce le-a creat. In momentul creației ele corespund probabil vieții, însă ele se înstrăinează mai curând sau mai târziu față de vieața spirituală în necontenită curgere și totdeauna anticipatoare. Schimbarea perpetuă a conținuturilor de cultură este rezultatul prodigioasei productivități a vieții și semnul adâncei contraziceri dintre devenirea spirituală și obiectivitatea statică a conținuturilor în care trăește.

Intr'un studiu din lucrarea „Lebensanschauung" Simmel se ocupă de conceptul unei „legi individuale", — prin care se încearcă să se scoată vieața absolută din sfera nemijlocitului, făcând accesibile explicațiunii teoretice și verbale trăirea mistică și intuiția pură. Dar moartea, poate prea timpurie, a profesorului de filosofie dela universitatea din Berlin, n'a îngăduit construcția unui adevărat sistem metafizic, deși acest lucru începea să se contureze în năzuințele lui Simmel. Ar fi atins oare Simmel și acest stadiu al unei filosofii închise într'un sistem, câtă vreme întreaga sa strădanie s'a îndreptat spre promovarea atitudinii filosofice *deschise,* bogată prin imensele perspective pe care le deschide cugetării?

Dacă prin definirea caracterului tragic al culturii Simmel

sfârşeşte cu un anume pesimism cultural, care reliefează trăsătura vremelnică a oricărei creaţii spirituale, — deschizând şi anticipând drumul ce-l va bătători Spengler —, prin sforţarea sa constantă de a salva autonomia spiritului şi a forţelor sale creatoare, se situiază în alvia celui mai subtil şi fin idealism. In introducerea atât de scurtă şi plină de adânci înţelesuri, la „Cultura Filosofică", Simmel aseamănă linia metafizicii cu aratul copiilor, — din cunoscuta fabulă a tatălui care le lasă moştenire o comoară în ogorul său. „Comoara nu vom găsi-o, închee Simmel, însă lumea pe care am răscolit-o în căutarea ei, chiar dacă în realitate eventual nici nu va fi fost vorba propriu zis de comoară, — ne va aduce un întreit fruct, pentrucă această răscolire este necesitatea şi destinul Spiritului nostru" [1]).

Wilhelm Dilthey

Născut la 1833 în Biebrich pe Rin, Dilthey a crescut într'un mediu de adâncă religiozitate protestantă, de unde şi dorinţa lui, când era tânăr, de a ajunge preot. Luând apoi contact cu filosofia, i se consacră ei cu toată căldura, închinându-i tot ce avea el mai bun întrînsul. Rând pe rând profesor la Basel, Kiel, Breslau şi Berlin, de o constituţie mereu bolnăvicioasă, Dilthey moare la 1911. Tot ceea ce a scris Dilthey poartă un caracter fragmentar sau pregătitor, căci nici una din lucrările începute n'au fost duse la capăt. A lăsat însă o operă bogată, pe care devotamentul câtorva elevi a

1) Scrieri de Georg Simmel: *Ueber soziale Differenzierung*, soziologische und psychologische Unters. (Schmollers St. u. Sozialw, Forsch X, 1) Leipzig, 1890; *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, eine erkenntnistheoretische Studie (Leipzig, 1892); cu ediţie ult. mod.); *Einleitung in die Moralwissenschaft*, eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Berlin 1892/93; *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900; *Kant*, sechzehn Vorlesungen, Leipzig, 1903; *Schopenhauer und Nietzsche*, ein Vortragszyklus, Leipzig, 1907; *Die Religion* Bd, II der „Gesellschaft" herausg. von Buber, 1907; *Soziologie*, 1908; *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig, 1910; *Goethe*, Leipzig, 1913; *Kant und Goethe*, zur Geschichte der modernen Weltanschauung, Leipzig, 1916; *Rembrandt*, ein kunstphilosophischer Versuch, Leipzig, 1916; *Philosophische Kultur*, gesammelte Essais, Leipzig 1911; (Cit. ed. din 1923, care cuprinde, între altele: „Das Abenteuer", „Michel Angelo", „Rodin", „Der Begriff und die Tragodie der Kultur"). *Mélanges de Philosophie relativiste* trad. fr. de A. Guillain), Paris, 1912 culegere de esseuri. *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, München, 1917; *Lehensanschauung*, vier metaphysische Kapitel, Leipzig, 1918; *Zur Philosophie der Kunst*, philosophische und kunstphilosophische Aufsätze, Potsdam, ed. din 1922, în care se cuprind, între altele: „Stefan George", „Florenz", „Venedig", „H. Bergson", „Werde was du bist": „Das Problem der historischen Zeit".

reuşit s'o scoată într'o ediţie complectă, abia de curând terminată, de 11 volume. Dintre scrierile lui cu caracter sistematic menţionăm: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883). *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894); *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910, complectată în volum 7 al operelor complecte cu ceeace rămăsese postum de la Dilthey); *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (vol. V din „Gesammelte Schriften"); *Abhandlungen zur Weltenschauungslehre* (în vol. VIII).

Cu Dilthey desbaterea filosofică iea o cu totul altă direcţie. Ştiinţele istorice şi spirituale în genere luaseră în sec. 19-lea o desvoltare fără precedent: opere, ce se impuneau şi prin caracterul lor sever ştiinţific şi prin metodele ce trecuseră cu succes examenul critic, stăteau acum alături de operele monumentale ale ştiinţelor naturii. Iar problemele care se puneau în această situaţie, erau dintre cele mai interesante. Care este mijlocul de cunoaştere de care se servesc ştiinţele spiritului? In ce constau metodele lor particulare? Care sunt scopurile teoretice pe care le urmăresc aceste ştiinţe? Care e structura obiectului lor? Căutând să deslege asemenea probleme, Dilthey a adus contribuţii care valorează nu numai prin ele înseşi, ci şi prin influenţele pe care le-a exercitat.

Dilthey vrea să facă în domeniul ştiinţelor spiritului ceea ce a făcut Kant în domeniul ştiinţelor exacte: să dea o analiză a principiilor fundamentale ale cunoştinţei noologice sau, cum se exprimă el însuş, „o critică a raţiunii istorice". Deaceea el se adânceşte în devenirea istorică, analizează procedeele de care se servesc ştiinţele istorice şi spirituale, pentru a prinde în ele ceeace au propriu şi particular. Căci totul, după el, este determinat de istorie. „Ceeace este el, omul nu poate afla decât prin istorie". Orice concepţie despre lume şi viaţă este expresia unui individ, ce trăeşte într'un anumit timp şi face parte dintr'o anumită naţiune, supus unor condiţii culturale istorice şi unor determinări naturale. Nu se poate deci vorbi de o concepţie *absolută* despre lume şi viaţă, ci numai de anumite *tipuri,* expresii ale deosebirilor fundamentale din sânul vieţii însăş.

In număr de trei sunt după Dilthey aceste tipuri. Este mai întâi *tipul naturalismului,* caracterizat prin aceea că în teoria cunoştinţei manifestă tendinţi sensualiste sau materialiste, în etică pune accentul pe plăcere sau înclină spre determinism,

spre o supunere resemnată față de universul copleșitor, și străin. Acestui tip aparțin Democrit, Hobbes, Hume, etc.. Este apoi *tipul idealismului libertății,* ce se caracterizează prin aceea că se sprijină pe fapte de cunoștință, în diferite forme. Una din formele acestui idealism al libertății o întâlnim în antichitate la Anaxagoras, Socrates, Platon, Aristoteles, o altă formă o întâlnim în concepția creștină despre Dumnezeu ca creator al lumii, precum și în diferite alte concepții filosofice până la filosofia transcendentală a lui Kant și a urmașilor lui. In sfârșit, este *tipul idealismului obiectiv,* ce se caracterizează printr'o atitudine contemplativă, descoperă în lucruri o armonie universală, se simte una cu universul și înclină mai mult spre panteism. Reprezentanți ai acestui tip sunt: Heraclit, Parmenides, Giordano Bruno, Spinoza, Goethe, Schopenhauer, Schleiermacher.

După Dilthey, aceste trei tipuri, fiind expresii ale vieții însăș, sunt toate îndreptățite: nici unul nu este de preferat celorlalte.

Dilthey este deopotrivă adversar al speculațiilor metafizice precum și al criticismului kantian cu formele lui a priori. El stă sub influența positivismului și a romantismului, cerând mereu plecare de la fapte și prețuire a faptului individual, a vieții. Și Dilthey preconizează conștiința ca punct de plecare al cercetărilor epistemologice, dar conștiința, nu așa cum o determină positivismul sau criticismul kantian, ca o pură abstracțiune, constituită din elemente intelectuale, ci așa cum este ea în realitate, în plenitudinea funcțiunilor ei sufletești. Căci conștiința nu este numai rațiune, intelect sau reprezentări, ci este în acelaș timp și voință și simțire. Fiindcă se pornea de la conștiință ca rezultat al unui proces de abstractizare, era imposibil să se rezolve problema lumii externe. Dacă dimpotrivă, plecăm de la conștiința reală, de la subiectul cunoscător concret și viu, lumea externă nu mai are nevoe să fie dedusă, căci existența ei este un fapt de experiență simplă și obișnuită. Și anume iată cum: când, în urma unui impuls propriu, încercăm să efectuăm o mișcare și mișcarea întâmpină pe neașteptate în mersul ei o rezistență independentă de voința noastră, acest fapt constitue pentru noi fundamentul credinței în existența lumii externe. Realitatea lumii externe n'are nevoe să fie demonstrată sau dedusă, fiindcă este trăită.

Pentru a determina și clarifica filosofic științele spiritului, Dilthey e convins că lucrul nu e posibil decât pornind

de la o cunoaştere sistematică a sufletului omenesc, ale cărui manifestări sunt aceste ştiinţe. E nevoe cu alte cuvinte de o psihologie, adecvată scopurilor urmărite. Impotriva psihologiei asociaţioniste, care pornea de la elemente, şi căuta să explice cu ajutorul lor întreaga complexitate psihică, Dilthey preconizează întemeerea unei psihologii care să pornească nu de la elemente, ci de la întreguri, nu de la părţi, ci de la complexuri, de la unitatea concretă şi vie a sufletului, de la bogăţia lui reală, a unei psihologii care nu caută să explice fenomenele psihice cauzal şi să descopere legi, ci să le descrie şi analizeze. Ştiinţele spiritului au nevoe, aşa dar, spre a putea fi sesizate în structura lor, de o psihologie descriptivă şi analitică. Ştiinţele spiritului nu se pot constitui fără o atare psihologie. „E nevoe, spune Dilthey, de o sistematică psihologică, în care să-şi găsească loc întreaga plenitudine a vieţii sufleteşti. Căci realitatea întinsă a vieţii, aşa cum s'au străduit şi se străduesc s'o prindă marii scriitorii şi poeţi, trece de hotarele psihologiei noastre didactice. Ceeace acolo e exprimat în simbol poetic, în sclipiri geniale, trebue să încerce să stabilească, să expună la locul său şi să analizeze o psihologie care descrie întregul cuprins al vieţii"[1]). Intrebuinţând descrierea şi analiza, dar în acelaş timp deducţia şi sinteza, precum şi procedeele comparative şi diferenţiale, noua psihologie va utiliza tot ce va crede de cuviinţă ca să ajungă la o cunoaştere cât mai exactă a sufletului aşa cum este el în realitate. Ea va sesiza deci viaţa sufletească în conexurile, desvoltările şi în schimbările pe cari stările de conştiinţă le sufăr de la conexurile dobândite ale vieţii sufleteşti.

Dacă n'am dispune decât de reprezentări şi noţiuni abstracte, adică de acele mijloace de care ne servim ca să cunoaştem natura, atunci omenirea cu toate manifestările ei spirituale ne-ar rămâne vecinic necunoscută, căci cu ajutorul acestor mijloace ea ar fi transformată într'un fapt fizic, pierzându-şi tocmai caracterul ei specific. Noi dispunem însă de alte mijloace, pentru a sesiza omenirea cu toate manifestările ei multiple: dispunem de *trăire*, de *expresie*, de *înţelegere*. Prin trăire Dilthey înţelege o specie determinată de cunoaştere, un proces sufletesc prin care noi luăm cunoştinţă de propriile noastre stări sufleteşti. Referindu-se la stările noastre sufleteşti proprii, trăirea este deci o cunoaştere nemijlocită,

1) *W. Dilthey*, Gesammelte Schriften, Teubner, Bd. V, 156.

originară şi elementară. Ea se mai caracterizează apoi şi prin aceea că, intrând în funcţiune, nu provoacă acea scindare dintre subiect şi obiect, acea dualitate pe care o întâlnim la cunoaşterea obiectelor fizice. In actul trăirii subiectul şi obiectul sunt una. Trăirea are loc în timp, ea este „o scurgere în timp".

Având însă ca obiect propriile noastre stări sufleteşti, ar însemna să fim închişi pe veci în limitele înguste ale subiectivităţii noastre, dacă am dispune numai de trăire. Ceeace ne pune în situaţie de a depăşi cadrele trăirii, de a mai cunoaşte şi altceva decât propriile noastre stări sufleteşti, este înţelegerea. Acest nou mijloc de cunoaştere poate sesiza ceeace se petrece şi în conştiinţa altor indivizi, poate sesiza comunităţi întregi şi creaţii spirituale, lărgind astfel neînchipuit orizontul vieţii individuale şi deschizând „în ştiinţele spirituale drumul care duce prin comun (durch das Gemeinsame) la general". Oamenii nu trăesc doar izolaţi unii de alţii, ci în comunitate, legaţi unii de alţii prin legături multiple şi variate. Or, tocmai faptul constitutiv al comunităţii face posibilă şi condiţionează înţelegerea. Dacă n'ar fi comunitate, n'ar fi nici înţelegere. Tot astfel, dacă n'ar fi trăire, n'ar fi înţelegere. Căci înţelegerea presupune actul trăirii, pleacă de la trăire, o desvoltă, o corijează şi o complectează: înţelegerea continuă trăirea. Intr'un cuvânt, trăirii i se deschide, spre a fi sesizată, subiectivitatea, iar înţelegerii i se deschide obiectivarea vieţii.

Trăirea şi înţelegerea nu sunt însă suficiente. Cum poate înţelegerea să sesizeze ceeace este spirit şi spiritual? Numai datorită faptului, după Dilthey, că indivizii, comunităţile omeneşti şi operele lor, sunt manifestări ale vieţi şi anume manifestări înzestrate cu spirit. Ca fiinţe ce trăim în comunităţi omeneşti noi gândim, simţim şi lucrăm şi ceeace gândim, simţim şi lucrăm îşi găseşte într'un fel sau altul exteriorizarea, expresia obiectivă, desprinsă de noi înşine şi devenind independentă, către care se îndreaptă apoi înţelegerea. Prin intermediul expresiei reuşeşte înţelegerea să sesizeze viaţa şi ceeace e spiritual. Expresia îndeplineşte o funcţie esenţială. In expresie trăirea prinde corp, dobândeşte fixitate, capătă durabilitate. Expresia se caracterizează prin aceea că este exterioară trăirii, independentă de ea şi durabilă în comparaţie cu ea. Toate funcţiile fundamentale de comportare a conştiinţii îşi găsesc concretizarea în expresie: cu-

noştinţa realităţii îşi găseşte în expresie mijlocul de înţelegere; sentimentul îşi găseşte expresia în mină şi gest, în cuvânt şi ton, în norme şi legi: în chipul acest spiritul se obiectivează, iar obiectivările lui poartă o pecete particulară: deşi creaţii ale lui, ele îi sunt totuş exterioare. Raportul dintre expresie şi înţelegere capătă o comunicare reciprocă, o extensiune imensă, neînchipuită, un fapt esenţial, menit să dea naştere comunităţii omeneşti. Dacă viaţa nu s'ar manifesta şi manifestările nu s'ar exterioriza în expresii durabile, cum ar putea înţelegerea să sesizeze viaţa şi spiritul? Acolo unde avem aface cu viaţa, nu putem face nimic fără ajutorul înţelegerii.Prin procesul înţelegerii ajungem noi să prindem adâncurile vieţii şi iarăşi noi nu ne putem cunoaşte pe noi înşine şi nu putem cunoaşte pe alţii, nu ne putem înţelege pe noi înşine şi pe alţii decât „numai dacă transpunem viaţa noastră trăită în orice specie de expresie a vieţii proprii şi străine". Trăire, expresie şi înţelegere alcătuesc la un loc procedeul care va face posibilă existenţa umanităţii ca obiect spiritual. Intre subiectul care înţelege şi obiectele spirituale ce au să fie înţelese, se stabileşte un contact intim, un raport real, concret, viu, vital. Desigur, şi ştiinţele spiritului întrebuinţează reprezentări, noţiuni, judecăţi universale, dar aici ele au cu totul altă semnificare şi alt rol decât în ştiinţele spiritului, datorită faptului că îşi au originea în trăire şi înţelegere. Şi cum atât în trăire cât şi în înţelegere îşi exercită influenţa trăsăturile fundamentale ale vieţii, îşi face auzit glasul totalitatea vieţii noastre, este normal ca şi în cele mai abstracte idei şi judecăţi ale ştiinţelor spiritului să răsune plenitudinea vieţii. In lumea spirituală, viaţa având drept scop sesizarea vieţii, ea nu poate face acest lucru decât cu ajutorul trăirii, expresiei şi înţelegerii.

Din punct de vedere psihologic trăirea este despărţită de înţelegere şi ele rămân totdeauna separate: cea dintâi se referă la noi, cea de-a doua se raportează la altul. Dar din punct de vedere structural ele stau împreună, căci nu pot înţelege ceva străin decât reducând cele de înţeles la trăirile propriei mele persoane, după cum iarăşi ceeace trăesc eu însumi pot regăsi cu ajutorul înţelegerii şi la alţi indivizi. Expresia supremă şi-o găseşte trăirea în autobiografie. Dar pentru toate ştiinţele spiritului, „reflectarea spiritului asupra lui însuşi" rămâne, spune Dilthey, punct de direcţie şi de fundament.

Inţelegerea are diferite grade. Ea se prezintă în forme elementare, dar şi în forme complicate şi de o perspicacitate

și eficacitate ce echivalează cu o re-creare. Când se prezintă în această formă, Dilthey o numește retrăire (Nachbilden oder Nacherleben). Spre deosebire de trăire, care este o operație inversă procesului real de desvoltare a vieții, adică merge de la operă la autor, de la creație la creator, retrăirea, dimpotrivă, se mișcă pe linia vieții însăși, în direcția ei de desvoltare. Ințelegând prin plinătatea totalității vieții, noi retrăim viața cu valorile ei obiective și retrăind-o, noi o recreiem.

Retrăirea nu este însă la îndemâna oricui, ci este ceva rar, presupunând o „particulară genialitate personală". Iar dacă o privim în funcția pe care o îndeplinește pentru științele istorice, de a sesiza „expresii de viață statornic fixate", constatăm că genialitatea personală ajunge să se transforme într'o tehnică, ce ține pasul, în desvoltarea ei, cu conștiința istorică. Această tehnică, adică „această înțelegere metodică a expresiilor de viață statornic fixate", e cunoscută sub numele de interpretare.

Ceeace trebue însă neapărat scos în relief la înțelegere, este faptul că înțelegerea nu trebue concepută ca o operație strict intelectuală, căci pe toate treptele ei, dela cele mai de jos, până la cele mai înalte, activează nu numai intelectul, ci sufletul întreg, cu toate facultățile lui; că în orice înțelegere este cuprins un irațional, așa cum viața însăș, a cărei expresie este și pe care vrea s'o sesizeze, este ceva irațional; și că, prin urmare, orice încercare de a o prezenta și reprezenta prin formule de operații logice, trebue socotită cu totul zadarnică și inutilă. Certitudinea ultimă, pe care se sprijină retrăirea, nu poate fi înlocuită prin nici o valoare cognitivă a vre-unui raționament deductiv.

Căutând să scoată în relief deosebirile fundamentale, esențiale, dintre natură și spirit, dintre lumea fizică și manifestările obiective ale vieții, Dilthey s'a străduit să determine și categoriile ce se întâlnesc în științele spiritului, fiind însă ferm convins, că nu există un criteriu obiectiv pentru determinarea lor, că raporturile lor nu pot fi puse în formă logică și că nici numărul lor nu este limitabil. Iată o seamă din ele: valoare, scop, însemnătate (semnificare), temporalitate, evoluție, modelare (Gestaltung), structură, forță, activitate, suferință, esență, schimbare, părți și întreg. Printre acestea sunt unele pe care le întâlnim și la determinarea fenomenelor fizice, ceeace n'ar trebui să ne inducă în eroarea de a crede că joacă acelaș rol, căci numai denumirea este comună, sensul lor într'un domeniu și altul fiind esențial diferit.

Dilthey a arătat pentru manifestările spirituale ale trecutului un interes dintre cele mai puternice. Cu o nobilă pasiune urmărea să descopere resorturile şi impulsurile intime ale culturii, să desprindă sensurile ei adevărate, să determine scopurile pe care le urmăreşte desvoltarea culturală. Cine a citit ce a scris el despre tinereţea lui Hegel sau despre Schleiermacher n'a putut să nu rămână adânc impresionat de fineţea, pătrunderea şi întinderea înţelegerii sale. De aceea a şi fost caracterizat drept „cel mai mare istoric al istoriei spiritului de la Hegel încoace", o caracterizare ce i se potriveşte şi i se cuvine din plin.

Dilthey a exercitat în filosofia contemporană germană o puternică influenţă. Fundatorul epistemologiei ştiinţelor spiritului în genere şi în special al celor istorice, el a determinat gânditori de mâna întâi, ca H. Rickert, E. Tröltsch, Max Weber, să reea problema înţelegerii, aducându-i, fiecare în felul său, contribuţii dintre cele mai interesante. Punând accentul pe viaţă, făcând din problema vieţii o problemă centrală a preocupărilor lui, el a dat un puternic impuls acelei mişcări din filosofia contemporană, cunoscută sub numele de „filosofia vieţii". Scoţând în relief acele noui mijloace de cunoaştere, trăirea şi înţelegerea, şi determinându-le în opoziţie deschisă faţă de procedeele ştiinţelor exacte, Dilthey a pregătit terenul curentului intuiţionist şi iraţionalist din filosofia contemporană. Deaceea Dilthey trebue socotit drept unul din precursorii şi reprezentanţii de seamă ai mişcării anti-intelectualiste. Scufundat în devenirea istorică şi având spiritul mereu deschis pentru valorile istorice, pe care le înţelegea în relativitatea lor temporală, Dilthey a rămas toată viaţa la convingerea că un sistem filosofic închis şi valabil pentru totdeauna este o chimeră, fiindcă formele vieţii nu posedă o valabilitate absolută, ci doar una trecătoare. Dilthey este un *relativist*.

Dintre gânditorii germani ce stau sub influenţa lui Dilthey şi sunt socotiţi drept elevii lui merită să fie pomeniţi: M. Frischeisen-Köhler, Eduard Spranger, Herman Nohl, Georg Misch[1]).

1) Cine doreşte o expunere mai largă a concepţiei lui W. Dilthey, vd. *N. Bagdasar*, Filosofia contemporană a istoriei, 1930, pag. 1-29 şi *N. Bagdasar*, Cunoştinţa noologică după W. Dilthey, în Arhiva pentru Ştiinţa şi Reforma Socială, vol. XIV 1936, pag. 545-564.

Hans Vaihinger

I. — Viaţa şi opera lui H. Vaihinger.

H. Vaihinger s'a născut într'o familie de pastori în *Tübingen*, la anul 1852, primind în familie o educaţie religioasă foarte severă. Dragostea pentru preocupările filosofice şi-a câştigat-o el în gimnaziul din Stuttgart, prin lectura operei platonice „Phaidros" şi a lucrării lui Herder „Ideen zur Geschichte der Menschheit". Dar, un studiu filosofic sistematic Vaihinger n'a făcut decât după ce s'a înscris la Universitatea din Tübingen. Anaximander, Heraklit, Platon, Aristotel cât şi *Critica raţiunii pure* a lui Kant l-au influenţat puternic. E timpul în care tânărul filosof caută să se orienteze sub monumentala cupolă a filosofiei neokantiene. Filosofia lui Fichte, Hegel şi în special a lui Schopenhauer l-a preocupat mult şi i-a născut convingerea, că gândirea e în slujba voinţii şi a activităţii, aşadar, o unealtă a voinţii de viaţă. In anul 1874 Vaihinger îşi luă doctoratul cu o lucrare de mare valoare „Die neueren Theorien des Bewusstsein" şi plecă la Leipzig, ca să asculte pe Wundt şi pe Avenarius. Hotărîtoare pentru evoluţia filosofică a lui Vaihinger a fost cunoştinţa cu F. A. Lange şi cu opera acestuia, „Geschichte des Materialismus". Epocala lucrare a lui Lange i-a dat lui Vaihinger ideea „ca să facă din ficţiune obiectul cercetărilor sale cât şi fundamentul concepţiei lui filosofice". Sub aceste influenţe s'a născut opera lui Vaihinger intitulată aşa de sugestiv *Philosophie des Als-Ob*.

Prima parte a acestei lucrări a fost terminată în iarna anului 1876-77 în Strassburg şi prezentată ca o lucrare de habilitare sub titlul de *Logische Forschungen:* 1. *Die wissenschaftliche Fiktion*. In anii următori tânărul filosof prelucra şi celelalte trei părţi ale acestei opere, dar, ivindu-se unele greutăţi, el e silit „să părăsească manuscrisul până la timpuri mai bune". Intre timp Vaihinger se ocupă cu filosofia lui Kant şi ajunge la siguranţa, că ficţiunea are importanţă mare în filosofia kantiană. Fructul acestor osârdii a fost publicarea unui „Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft" — care şi apăru în anul 1881 — şi întemeierea revistei „Kantstudien" (1895).

In anul 1898 Vaihinger făcu cunoştinţă cu lucrările lui Nietzsche şi după propriile-i mărturisiri, se entuziasmă de înrudirile pe care le descoperi între concepţia sa şi aceia a lui

Nietzsche. Un document al preocupărilor lui Vaihinger cu Nietzsche a fost lucrarea „Nietzsche als Philosoph". Desigur, Vaihinger n'a neglijat nici o clipă nici problema ficţiunii şi nici filosofia kantiană, ceea ce-l determină să întemeeze acea vestită „Kantgesellschaft" (1904). In anul 1906 Vaihinger fu silit, din cauza unei nemiloase boli de ochi, să se retragă din învăţământ şi să se dedice cu totul lucrării lui „Philosophie des Als-Ob".

Ceeace e interesant de observat e faptul, că în opera lui Vaihinger se deosibesc patru momente, care reprezintă patru curente filosofice, ce stăpâneau în acel timp spiritul german. Aşa e mai întâi triumful filosofiei lui Nietzsche, ceea ce însemnează triumful vieţii în sensul voinţii spre viaţă, triumful minciunii ca adevăr poetizat şi triumful acelei *„Umwertung aller Werte"*.

Al doilea moment este voluntarismul, adecă acea concepţie psihologică care, în opoziţie cu Herbart, nu recunoaşte ca fundament al vieţii sufleteşti decât voinţa. Este acel voluntarism care îşi are obârşia în metafizica schopenhaueriană şi după care voinţa oarbă e fiinţa subiectului şi a lucrului în sine, ba chiar fundamentul originar al întregei existenţe. Şi opera lui Vaihinger este aşezată pe o asemenea „Fundierung auf den Willen".

Al treilea moment îl formează epistemologia biologică a unui R. Avenarius şi E. Mach, după cari atât cunoaşterea practică cât şi cea teoretică sunt în slujba vieţii; sunt funcţiuni ale vieţii. Gândirea nu mai e un scop în sine, ci un simplu mijloc pus în serviciul menţinerii vieţii; ea e un fenomen al vieţii şi un fapt biologic. A cunoaşte, însemnează a trăi. In locul adevărului obiectiv aceştia pun utilul. Noi gândim şi cunoaştem nu pentru a găsi adevărul, ci pentru a ne creia mijloace cât mai bune şi mai folositoare pentru menţinerea vieţii [1]).

Cel din urmă moment îl formează pragmatismul lui W. James. Pentru pragmatism criteriul adevărului nu mai este *acordul cu realitatea,* ci utilul. Ca adevărat e considerat de pragmatism numai ceea ce e folositor şi în acest sens şi minciuna e „adevărată". Un adevăr absolut nu există.

Aceste patru momente au determinat în mare parte opera lui Vaihinger, pe care acesta n'a putut-o termina decât

1) Vezi *R. Avenarius,* Der menschliche Weltbegriff, Leipzig 1891: Kritik der reinen Erfahrung, 1888; *E. Mach,* Analyse der Empfindungen, 1886.

după 35 de ani de muncă asiduă. Lucrarea apăru sub titlul: *„Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. Herausgegeben von H. Vaihinger"*, şi ea a fost prezentată congresului internaţional de filosofie ţinut la Bologna în anul 1911. Titlul lucrării şi îndrăsneala de a clădi pe două particule *„als-ob"* şi *„als-wenn"* un întreg sistem de filosofie a trezit în lumea filosofilor un interes nespus de mare. In 1913 urmează ediţia a doua, iar în 1918 a treia şi astăzi *„Philosophie des Als-Ob"* a ajuns la ediţia a noua. Afară de aceasta Vaihinger s'a văzut silit să publice o revistă anuală intitulată: „Annalen der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als-Ob Betrachtung", care să se ocupe cu lămurirea concepţiei lui filosofice şi cu împăcarea idealismului cu pozitivismul.

Vaihinger moare în Halle în anul 1933.

II. — Filosofia lui Vaihinger.

1) Funcţiunile logice sunt procese organice teleologice.

In natură nu are loc nimic prin oarba întâmplare, ci tot ceea ce se întâmplă are un sens şi un scop. Procesul lumii şi al vieţii e însufleţit de un principiu, de entelechia aristotelică, care determină atât mişcarea infusoriilor cât şi pe aceea a omului: este principiul *„der Zweckmässigkeit"*. Peste tot în imperiul organicului stăpâneşte acest principiu, ba chiar şi în lumea sufletului, căci sufletul este „totalitatea organică a aşaziselor acţiuni şi reacţiuni sufleteşti" şi ca atare el este supus acestei „Zweckmässigkeit". Pe aceste consideraţii psihologice îşi aşează Vaihinger a sa „Philosophie des Als-Ob".

Sufletul este aşadar „o putere formativă organică" şi independentă. Acomodarea acestei puteri şi influenţa ei creatoare asupra excitaţiilor externe în sensul păstrării proprii e gândirea logică. „Gândirea logică e, deci, o funcţie organică a psihicului". De aici Vaihinger deduce, că noţiunile şi intuiţiile pe cari noi ni le formăm cu ajutorul gândirii, n'au menirea să ne ajute ca să ajungem la descoperirea unui adevăr obiectiv, sau la o „existenţă obiectivă", ci ele au scopul „de a păstra şi a îmbogăţi viaţa organismelor; ele servesc ca instrumente pentruca fiinţele organice să-şi desăvârşească e-

xistenţa". Gândirea este, aşadar, o unealtă în mâna sufletului şi un instrument în slujba vieţii şi de aceea valabilitatea unei formulări logice, a unei noţiuni sau judecăţi, depinde de faptul că aceasta poate fi întrebuinţată sau nu.

Organismul este aşezat „într'o lume de sensaţii, care se contrazic, el este expus atacurilor unei lumi duşmănoase şi, pentruca să se poată menţine, el e silit să-şi caute cât mai multe mijloace de ajutor, atât în afară cât şi în interior". Şi aceea care inventează aceste mijloace este gândirea. In căutarea acestor mijloace, gândirea face multe ocoluri, ceea ce însemnează „că drumurile gândirii sunt altele decât ale existenţii", că funcţiunile logice sunt „opintiri subiective şi teleologice" şi că „gândirea subiectivă face alte drumuri decât fenomenele obiective". De aceea, originar, gândirea nu este decât o funcţiune teleologică a vieţii. Noi nu trăim că să gândim, ci gândim ca să trăim, gândirea nefiind decât un mijloc în lupta pentru existenţă, sau, cum zice Vaihinger, „un simplu instrument care ne serveşte ca să ne orientăm mai bine în realitate" [1]). Categoriile gândirii nu sunt altceva „decât mijloace comode pentru ordonarea massei de sensaţii şi ca atare ele sunt născute dintr'o năzuinţă practică" [2]). La Vaihinger se găseşte expresia paradoxală, că adevărul nu e altceva decât *„der zweckmässigste Irrtum"* [3]). Aşadar despre cunoaşterea unui dat obiectiv nu mai poate fi vorba.

Din cuvintele citate se poate vedea, că Vaihinger vorbeşte acelaş grai ca şi positivismul şi pragmatismul, că el pune pe primul plan natura biologică şi economică a gândirii, subordonând gândirea, sensaţiei. Ca şi pozitivismul Vaihinger reprezintă o epistemologie sensualistă.

Vaihinger împrumută însă positivismului o notă nouă, prin introducerea noţiunii de *ficţiune*. Ce înţelege Vaihinger prin ficţiune? Ficţiunea este un mijloc ajutător, o noţiune ajutătoare a gândirii — Kunstgriffe şi Kunstregeln, cum le numeşte el — pe care sufletul o inventează cu dorinţa de a stăpâni lumea externă. Ficţiunea îşi are, aşadar, obârşia în necesitatea pe care o simte gândirea de a-şi ajunge ţinta ei pe drumuri ocolite.

---

1) *Vaihinger*, Die Philosophie des Als-Ob (4 Aufl.) Leipzig 1928, p. 23.
2) Ibidem, p. 90.
3) Idem, p. 310.

2) *Noțiunile fundamentale ale științelor sunt ficțiuni.*

Vaihinger pleacă, pentru a-și dovedi teza lui ficționalistă, dela considerația că, grație categoriilor, conștiința ordonează haosul sensațiilor într'un cosmos al lumii obiective. Cu ajutorul formelor categoriale și al abstracțiunii conștiința se ridică dela sensații la percepții, dela percepții la intuiții și dela intuiții la noțiuni generale. Desigur, zice Vaihinger, procesul acesta se întâmplă inconștient, căci abia pe treapta reoglindirii proprii a spiritului în gândirea științifică, formele categoriale ale gândirii apar în lumina conștiinții. In această clipă se naște procesul de abstracție prin care omul de știință își formează noțiunile, în sensul că noțiunea de obiect e disociată de aceea a calității. Forma gândirii se desface de conținutul gândirii și devine un obiect propriu, o substanță sau un „lucru în sine", care constitue existența adevărată, sau ceeace rămâne înapoia lucrurilor, în clipa în care noi facem abstracție de toate proprietățile acestora. Substanța, lucrul în sine, devine punctul absolut nemișcat, sau ceeace rămâne identic cu sine în șuvoiul devenirii. Și cu aceasta. lucrul în sine devine un principiu fundamental al lumii, care e considerat ca temeiul și isvorul tuturor fenomenelor. Prin acceptarea acestui „lucru în sine" gândirea și-a ajuns scopul: lămurirea obârșiei senzațiilor și a reprezentărilor. Și cu aceasta „lucrul în sine devine cea mai ultimă și cea mai necesară ficțiune".

Prin izolarea membrelor raportului dintre lucru și calitate, aceasta din urmă devine și ea o noțiune abstractă, o ființă veșnică, o substanță, care se află în afara lumii reprezentate, de unde influențează și produce fenomenele trecătoare, ca și acel lucru în sine. Un asemenea exemplu clasic îl formează ideile platonice, filosofia existențială eleată și filosofia hegeliană. Toate sistemele acestea sunt clădite pe abstracții ca posibilitate, necesitate, idealitate, devenire dialectică etc. Din lumea neordonată a elementelor sufletul gânditor își clădește, cu ajutorul categoriilor obiect și calitate, acele idei sau noțiuni care umplu dela Tales din Milet și până în prezent sistemele de filosofie. Obiect și calitate sunt de aceea pentru Vaihinger „Urfiktion, von der alle anderen abhängen".

Pe lângă categoriile substanță și accident puterea activă a conștinții mai produce și alte forme ale gândirii, cum ar fi de exemplu categoriile *cauză* și *efect*, așadar cauzalitatea, care este temeiul științelor naturii. Pe urmele lui Sextus Empiricus

şi ale lui David Hume Vaihinger ajunge la concluzia că în realitate nu există o *causa antecedens, causa creans* fiind o imposibilitate. Cauzalitatea, însă, nu este altceva aşadar decât un raport de ordonare a fenomenelor, aşezat pe temeiul obişnuinţii de a gândi lucrurile ca urmând unul după altul. Categoria cauzalităţii este o necesitate a vieţii, dar nu este mai puţin adevărat, că ea este în acelaş timp o simplă ficţiune, pentrucă un lucru nu produce niciodată pe altul, ci numai gândirea noastră procedează în asocierile ei *ca şi când* (als ob) această dependenţă cauzală ar fi o realitate.

Categoriile sunt aşadar sâmburele şi obârşia întregei gândiri noţionale, forma originară a activităţii sufleteşti; o activitate care născoceşte şi plăsmueşte „lucruri" şi „raporturi calitative" şi e deci o activitate fictivă. Categoriile gândirii sunt ficţiuni, iar forma acelei activităţi e analogia. Lucrurile sunt gândite exact „după analogia eului". Obârşia acestei analogii este experienţa internă. Sensaţiile sunt gândite la fel cu „raporturile subiective omeneşti". Obiectul şi calitatea sunt, de exemplu, expresia raportului de dependenţă dintre eu şi posesiunea acestuia. In virtutea acestei analogii fenomenele sunt considerate *ca şi când* ar fi nişte obiecte, care ar poseda anumite calităţi. Şi de aceea toate categoriile sunt, după Vaihinger, apercepţiuni antropomorfice născute dintr'o necesitate sufletească. Fiecare categorie se naşte într'un anumit timp ca şi cea dintâi celulă animală; „jene Zelle in einem Zeitpunkt der Erd-Geschichte; diese Kategorie in einem Zeitpunkt der Menschen - Geschichte".

Şi, în modul cum se nasc categoriile, se află şi valoarea obiectivă a acestora. Ca nişte plăsmuiri poetice şi imaginative ele nu pot avea pretenţia să redea realitatea. Ele nu sunt „reale", în sensul că ne-ar revela un adevăr obiectiv, sau o cunoaştere obiectivă a lumii, ci realitatea lor este asemenea realităţii unui vis: categoriile sunt reale numai ca plăsmuiri imaginare ale gândirii. Categoriile sunt pseudo-realităţi. Acest lucru l-au observat deja nominaliştii evului mediu, care au enunţat teoria. că universalele nu exprimă nici o realitate, ci că ele sunt simple nume. Vaihinger reia această idee şi ajunge la concluzia că noţiunile abstracte sunt „plăsmuiri născute din jocul arbitrar al reprezentărilor". Inteligenţa sănătoasă a ajuns de mult la acest adevăr. Numai gândirea filosofică putea să săvârşească greşeala, de a aşeza înapoia unor scheme noţionale fiinţe (Wesen) înzestrate cu o existenţă. Fi-

losofia evului mediu a fost prinsă mult în această eroare; întrucât ea „specula cu cuvinte şi noţiuni în loc să se fi întors la lucruri". E adevărat, zice Vaihinger, că Bacon şi Kant au năzuit să aşeze filosofia pe temeiuri reale, dar filosofii neokantieni au părăsit aceste temeiuri şi au făcut iarăşi din acele substanţe metafizice nişte principii supratemporale, care domină şi determină viaţa şi procesul cosmic, pe când de fapt acestea nu sunt decât nişte copii ai fanteziei: ele sunt simple ficţiuni fără de nici o valoare teoretică.

Dar, dacă aceste categorii n'au nici o valoare teoretică, ele au totuşi o valoare practică aproape nemărginită. Căci prin aceste produse ireale ale gândirii omul are posibilitatea să-şi ordoneze, să calculeze şi să-şi înţeleagă activitatea sa. Graţie funcţiunii logice a categoriilor sufletul nu se mai află neputincios în faţa întâmplărilor vieţii, pentrucă sufletul are acum la îndemână mijloace admirabile de orientare. De aceea toate sistemele filosofice nu sunt pentru ficţionalismul acesta vaihingerian decât „*verfeinerte Hilfsoperationen des Denkens, theoretisch wertlos, aber praktisch wichtig*". Toate sistemele monumentale ale filosofilor tuturor timpurilor sunt declarate de Vaihinger drept mituri fără de nici o valoare teoretică.

Şi radicalismul vaihingerian a încercat să nărue şi monumentala clădire a ştiinţii contemporane, prin aceea că a dovedit că toate noţiunile şi adevărurile care formează fundamentul acestei clădiri sunt nişte simple ficţiuni. Nici chiar ştiinţele în care speculaţia n'are nici o importanţă, cum ar fi de exemplu mecanica, fizica şi ştiinţele naturale, n'au scăpat de aspra critică a lui Vaihinger.

Şi, pentru a dovedi acest lucru, Vaihinger arată că noţiunea cea mai fundamentală a acestei ştiinţe, *noţiunea de materie*, este născută din pântecele fanteziei. Presupunerile ştiinţelor naturii că ar exista o lume externă a materiei, care ar fi independentă de conştiinţa noastră, e complect falsă, pentrucă materia e pentru Vaihinger „ein durch die Dingkategorie verwandelter Empfindungskomplex"[1]). Lumea gândită materialist e, de aceea, o ficţiune îndreptăţită şi folositoare, dar niciodată o ipoteză cu pretenţii de realitate. O altă noţiune înrudită cu aceea de materie e noţiunea de temeiu a fizicei matematice, *atomul*. Această disciplină afirmă, că materia ar consta din nişte părticele infinit de mici şi lipsite de întin-

1) „Un complex de senzaţii transformat prin categoria obiect".

dere, pe care le numeşte atomi. Din definiţia atomului se poate vedea clar, zice Vaihinger, că avem de aface cu o ficţiune, căci e imposibil ca ceva, care n'are întindere, să fie temeiul unui ceva cu întindere. Acest lucru dovedeşte că aici e vorba de simple fantazii şi de aceea „atomul nu este o descoperire a ştiinţelor naturii, ci o invenţie", iar „ideea reducerii materiei la atomi o ficţiune". Atât materia cât şi atomul sunt invenţii ale gândirii, care priveşte fenomenele *ca şi când* acestea ar fi fundamentate pe mişcările în spaţiu ale atomilor. Căci atomul este purtătorul tuturor lămuririlor fizicale şi naturale, pentrucă el e purtătorul tuturor puterilor pe care sunt aşezate fenomenele.

Dar şi aceste puteri misterioase, care influenţează în lucruri, nu sunt decât mituri şi închipuiri ale gândirii, cu ajutorul cărora aceasta explică şi ordonează fenomenele. Acelaş lucru se poate spune şi despre suflet, cât şi despre legile naturii. Acestea din urmă nu sunt, după Vaihinger, decât „der Ausdruck, die Zussammenfassung eines gleichförmigen, tatsächlichen Verhaltens" şi nimic altceva, nişte mijloace sumatorice de ajutor. Şi de aceea nici nu e de mirare, că jurisprudenţa a fost cea dintâi care a creiat ficţiunile ştiinţifice .şi le-a şi aplicat cu multă conştiinţă. Căci ce e concepţia că statul e o persoană juridică, dacă nu o simplă ficţiune sau o invenţie a spiritului. Şi Vaihinger a făcut dovada, că în nici o ştiinţă nu sunt atâtea invenţii ale spiritului ca tocmai în ştiinţa dreptului. Singura ştiinţă care poate face în această privinţă concurenţă serioasă ştiinţii dreptului e matematica. Vaihinger s'a ocupat şi de matematică şi, cu un spirit critic admirabil, a făcut dovada uluitoare, că cea mai „exactă" dintre ştiinţe e aşezată pe temeiuri fictive. Un asemenea temeiu este de exemplu *noţiunea infinitului,* care joacă un rol aşa de important în calculul matematic. Această noţiune este o plăsmuire fictivă a spiritului, căci e o contrazicere flagrantă să se susţină, că ceva poate fi continuat fără sfârşit şi cu toate acestea acest ceva să fie desăvârşit. Plăsmuirile matematice au această caracteristică, ele putând fi continuate atât în mic cât şi în mare până în infinit. Şi prin aceasta aceste plăsmuiri se apropie tot mai mult de o formă desăvârşită. Aşa de exemplu dacă se măreşte sau se micşorează depărtarea focarelor unei elipse. Cu cât aceasta se micşorează cu atât elipsa se apropie mai mult de cerc. Şi dacă depărtarea dispare cu totul elipsa se transformă printr'un salt noţional într'un cerc. Aşa-

dar printr'un salt şi nu prin continuitate, căci „între micire (Verkleinerung) şi totala dispariţie, între ceva şi nimic nu există mijlocire". Dacă un poligon nu se transformă în cerc decât în infinit, cum e posibil atunci, ca această transformare să fie gândită ca desăvârşită în finit? Acest lucru e posibil, zice Vaihinger, numai prin faptul că gândirea îşi crează, cu ajutorul imaginaţiei, ficţiunile *„infinitului mare"* şi *„infinitului mic"*. Aşa că întreaga matematică superioară — cu al ei calcul infinitesimal şi sistemul coordinatelor cartesiene — e aşezată pe ficţiunea infinitului mic. Cu un lux de amănunte impresionant Vaihinger dovedeşte, că toate noţiunile fundamentale cu cari operează matematica şi geometria sunt ficţiuni, că matematica nu este decât o ţesătură de ficţiuni; un produs al gândirii fără de nici un temeiu real, un sistem de o ingenioasă invenţie practică a spiritului omenesc. „Întreaga matematică este exemplul clasic al unui instrument ingenios, al unui mijloc al gândirii pentru uşurarea calculului".

Aşa că, la sfârşitul acestor consideraţii, se poate spune, că mândrul edificiu al ştiinţii, care se credea clădit, de mii şi mii de neosteniţi maeştri, pe stâncile de granit ale certitudinii, nu e decât un castel clădit pe nisipul iluziilor sterpe. Materie, atom, putere, energie şi lege nu sunt decât iluzii, fantezii, chimere şi fantome ale minţii noastre, care nu ne pot spune nimic despre acea lume necunoscută, despre acel veşnic adevăr, care se află înapoia acestei lumi a simţurilor, despre suprasensibil şi veşnic valabil, către care năzuesc atât de mult spiritele noastre. Sau poate şi această lume a metafizicului e tot o ficţiune, un punct de spriijn pentru trecătoarea existenţă a sufletului nostru, o fantomă care linişteşte întunecatul sentiment pe care noi îl numim instinct al cunoaşterii? Nu ne îndreptăţeşte oare zădărnicia tuturor cunoştinţelor metafizice să credem acest lucru? Vaihinger răspunde afirmativ la această întrebare.

3) *Temeiurile religiei şi ale moralei sunt ficţiuni.*

Vaihinger găseşte că nu numai ştiinţa operează cu asemenea ficţiuni, ci şi religia şi morala. Oricine activează moral se află sub puterea unei ficţiuni, fie că el crede în Dumnezeu în ceruri sau în Daimonion, în adevărurile credinţii sau în imperativul categoric. Religia şi etica sunt fundamentate pe ficţiuni şi noţiunile lor centrale sunt invenţii libere ale omenirii, creaţiuni poetice ale minţii noastre.

Aşadar, zice Vaihinger, în clipa în care omul ajunge la noţiunea unui Dumnezeu ca ceva personal, el crează o asemenea ficţiune. Căci omul împodobeşte pe Dumnezeu cu calităţi şi atribute omeneşti care sunt într'o contrazicere flagrantă, ca de ex. atributul dreptăţii cu acela al bunătăţii. Ca şi la noţiunea de substanţă avem de aface cu hipostazierea şi personificarea fenomenelor empirice în o fiinţă care e considerată ca cea mai înaltă realitate, în timp ce aceasta nu e de fapt decât o reprezentare, ein Gedankending, care nu există decât în închipuirea noastră. Noţiunea „Dumnezeu" e un produs al raţiunii şi ca atare ea n'are nici un corespondent în realitate. Ca şi Kant, Vaihinger consideră pe Dumnezeu ca fiind o simplă idee plăsmuită de mintea noastră de dragul fundamentării unei unităţi sistematice a lumii, întrucât realitatea e considerată *ca şi când* ar fi creată şi ordonată de o fiinţă atotputernică. Ideia de Dumnezeu are menirea de a mulţumi o năzuinţă a raţiunii; ea e „un principiu regulativ al raţiunii" — cum ar zice Kant — sau o „ficţiune heuristică". Dumnezeu este o necesitate a raţiunii speculative ca un imperativ şi o condiţie a moralei. Moralitatea din noi produce ideea de Dumnezeu şi aceasta devine condiţia oricărei activităţi morale. Dumnezeu este, aşadar, o creatură a spiritului nostru, care n'are decât un scop practic. A crede în Dumnezeu însemnează a activa în aşa fel *ca şi când* acest Dumnezeu ar şi exista. Omul bun activează bine „deşi teoretic el nu crede într'o ordine morală a lumii, el activează însă totuşi, ca şi când ar crede într'o asemenea ordine". „Eu activez moral, deşi nu există o ordine morală a lumii, dar eu activez în aşa fel, *ca şi când* ar exista această ordine"[1]). Omul moral activează *ca şi când* binele ar avea o valoare absolută, aşa că Dumnezeu devine la Vaihinger un ideal, care n'are decât o valoare practică. Aşadar, deşi el nu e decât o simplă închipuire a minţii noastre, totuşi noţiunea de Dumnezeu e foarte folositoare, căci ea determină întreaga noastră viaţă morală.

După natura ideii de Dumnezeu, Vaihinger determină şi fiinţa şi valoarea religiei. După el aceasta nu este revelaţia unor „adevăruri veşnice", ci un mod fictiv de a privi lucrurile, un sistem de ficţiuni necesare şi folositoare". Căci, după Kant, fiinţa religiei constă în aceea că „noi considerăm pe Dumnezeu ca pe legiuitorul care ne prescrie nouă dato-

---

1) *Vaihinger*, Philosophie des Als-Ob, p. 751.

riile noastre", sau, în interpretarea lui Vaihinger, noi trebue să considerăm datoriile noastre *ca și când* acestea ne-ar fi date de Dumnezeu. De fapt însă toate ideile religioase, ca Dumnezeu, Mântuitorul, nemurirea sufletului, libertatea conștiinței, datorie, credință, iubire, nu sunt decât „idei practice", sau închipuiri ale fanteziei, care n'au alt rost decât să justifice activitatea practică a omului.

4) *Viziunea despre lume și viață a idealismului pozitivist.*

Vaihinger consideră toate produsele gândirii, dela categorii și până la idei, ca simple ficțiuni, care nu ne pot da cheia ca să pătrundem la misteriosul temeiu al lumii și nici să mulțumească setea de cunoaștere a omului ce năzuește spre un adevăr absolut. Lumea reprezentărilor noastre este numai un instrument produs de funcțiunea logică și nu o imagine a realității adevărate. „Lumea reprezentărilor este un mijloc al gândirii, un instrument pentru a face posibilă activitatea în lumea reală", și de aceea gândirea și existența nu sunt identice. Ceea ce noi numim realitate nu e decât produsul organizației conștiinței noastre. Noi cunoaștem lucrurile numai cum acestea apar pentru noi și nu cum acestea sunt „în sine". Realitatea rămâne, deci, mereu în afara gândirii; ceea ce noi cuprindem cu gândirea e ceva gândit, o plăsmuire subiectivă și nu obiectivă.

Dacă produsele gândirii nu sunt identice cu existența reală, atunci, zice Vaihinger, „dorința de a înțelege lumea ca întreg, este o năzuință nebună" a filosofiei. Singurul scop al gândirii e de a transforma sensațiile în mișcare și de a face posibilă fapta omului. Sensațiile sunt pentru Vaihinger singurul dat care există într'adevăr, singurul temeiu adevărat al tuturor fenomenelor conștiinții. Sensațiile sunt punctul de plecare și în acelaș timp și punctul final al gândirii, din ele se naște totul și în ele se întoarce totul; ele sunt adevărata și singura existență și formează esența întregei vieții conștiente spirituale. „Adevărată realitate", zice Vaihinger, „au numai sensațiile", afară de acestea nu există nimic și totul s'a născut dintr'însele. Sensațiile constituesc singura realitate posibilă [1]).

Din acest punct de vedere e interesant felul cum Vaihinger pune problema adevărului. Pentru el „adevărată nu e decât reprezentarea care-și ajunge mai bine scopul ei". Și,

1) Concepția aceasta e reprezentată și de Avenarius.

pentrucă toate plăsmuirile lumii reprezentărilor sunt subiective, subiectivul fiind fictiv, iar fictivul fals, aşadar o eroare, atunci se poate spune că „adevărul este cea mai utilă eroare". Intre adevăr şi eroare, adevăr şi minciună nu e nici o graniţă precisă, ci numai o deosebire graduală. Eroarea şi adevărul sunt înrudite nu numai teoretic, ci şi practic, căci după Vaihinger minciuna are „aceiaşi rădăcină ca şi mărimea etică", pentrucă amândouă îşi au temeiul în ficţiuni. Adevărul e o noţiune relativă. Adevărul absolut, în care intelectul crede că a descoperit obârşia originară a existenţii, nu e decât o închipuire a fantaziei. Vaihinger îl urmează aici pe apologetul munciunii, pe Nietzsche, care considera adevărurile ca „ilusiuni", ca „o armată mişcătoare de metafore, de antropomorfisme şi de metonimii"[1]) puse în slujba menţinerii vieţii.

Filosofia lui Vaihinger are o trăsătură negativă, dar în acelaş timp şi una pozitivă. Deşi el sapă adânc la rădăcina tuturor noţiunilor, a idealelor şi a ideilor pentru a descoperi ficţionalismul acestora, Vaihinger nu cade într'un scepticism sterp sau într'un pesimism omorâtor, căci el recunoaşte necesitatea şi valoarea practică a ficţiunilor. Categoriile, noţiunile şi ideile nu sunt adevăruri universal-valabile, dar existenţa lor e îndreptăţită de ficţionalismul lor folositor. In acest punct de vedere critic radical Vaihinger crede că se află latura pozitivă a ficţionalismului său, şi de aceea el se consideră pe sine ca fiind un *pozitivist critic* sau *pozitivist idealist*[2]).

Filosofia lui Vaihinger cuprinde desigur multe idei roditoare, dar cu toate acestea pozitivismul lui critic nu poate fi numit un sistem. A avea un sistem filosofic, însemnează a privi lumea şi viaţa dintr'un punct de vedere sigur şi unitar. Acest punct de vedere îi lipseşte lui Vaihinger, deşi el declară cu mult patos, că: „Singura afirmaţie nefictivă în această lume este aceea a pizitivismului critic", fără să observe însă, că această propoziţie se află într'o flagrantă contrazicere cu ficţionalismul său. Căci, dacă nu există adevăr, dacă totul e subiectiv şi relativ, atunci o teorie a cunoaşterii nici nu e posibilă. Dar ficţionalismul nu are pretenţia de a fi o asemenea teorie? Pe ce se întemeiază Vaihinger când susţine, că numai teoria lui îşi poate aroga dreptul de a cuprinde un adevăr general-valabil? Nu e un nonsens să susţii aşa ceva,

1) *Nietzsche,* Wille zur Macht, Leipzig, 1896, p. 168.
2) Idealist, întrucât pentru Vaihinger lumea reprezentărilor nu e o realitate, ci un produs al gândirii.

după ce ai arătat atât de convingător, că descoperirea unui asemenea adevăr e imposibilă? Sau, Vaihinger nu ne arată dece acceptarea unei legalităţi logice obiective n'ar fi tot atât de practică ca şi acceptarea ficţionalismului. Dacă ficţiunea e necesară, atunci cunoaşterea caracterului fictiv al ficţiunii poate deveni foarte primejdioasă, pentrucă am recunoaşte iluzia ca o aparenţă şi ea şi-ar pierde orice valoare practică pentru viaţă.

Desigur, ficţionalismului vaihingerian i se pot aduce multe şi temeinice obiecţiuni, peste care noi însă trecem aici[1], pentru a spune numai că e o eroare mare, dacă cineva crede, că poate să înţeleagă întreaga gândire şi întreaga existenţă cu ajutorul concepţiei mecanice-naturaliste. Ştiinţele naturii, nu pot fi judecătorul ştiinţelor spirituale şi nici legile etice nu pot fi deduse din procesul naturii.

Ludwig Klages

Despre vieaţa lui Ludwig Klages ştim prea puţin. Chiar şi volumul festiv pe care admiratorii săi i l'au închinat în 1932, cu prilejul împlinirii vârstei de 60 ani, nu ne spune nimic în această privinţă. Singur A. Bernouilli încearcă în ultimile pagini ale volumului să facă portretul sufletesc al lui Klages. In afară însă de câteva caracterizări, cari ni-l înfăţişează ca pe un izolat şi voluntar „Wiking", ca pe un ins de o mare nobleţe, pe care toţi cei ce îl apropie, îl admiră, nu aflăm nimic deosebit. Din câteva date fugare întâlnite pe la cei câţiva comentatori ai filosofiei sale, sau din lămuririle pe care însuşi Klages le-a scris, vorbind de gândirea sa, aflăm atât: că Ludwig Klages a fost mai întâiu profesor în Elveţia, unde s'a ocupat de psihologie şi de caracterologie şi că, astăzi, Klages este un învăţat privat, care încearcă să facă şcoală în jurul metafizicei sale, propusă în lucrarea sa celebră: „Der Geist als Widersacher der Seele". Din conţinutul scrierilor sale putem deduce, că Ludwig Klages, ca şi R. Panwitz, Daqué şi L. Frobenius, face parte din pleiada acelora, cari pătrunşi de metoda morfologică a lui Goethe şi Carrus, dau în primul rând atenţie vieţii şi clădesc o filosofie a culturii pe datele biologice, etnografice şi mitologice ale cunoaşterii contemporane. O filosofie a valorilor

1) Critica filosofiei lui „Als-Ob„ a făcut-o *A. Liebert* în cartea sa, „Wie ist Philosophie überhaupt möglich", Leipzig 1923.

în sensul celeia preconizată de Lotze, Windelband, H. Rickert şi de toţi acei filosofi cari fac parte din şcoala badică, nu găsim la dânsul. Metodă proprie nu aflăm în filosofia lui Klages deşi el face adeseori opoziţia între metoda logocentrică şi cea biocentrică. Cum însă aceste metode trebuesc considerate mai mult ca două feluri de a privi lumea (Weltanscauung) sau ca două direcţii opuse ale spiritului uman, folosite în cercetarea realităţii, nu putem să spunem, că metoda biocentrică este una descoperită sau născocită de Klages, cum ar fi cea dialectică a lui Kant şi Hegel sau metoda intuiţiei descoperită de Bergson.

Găsim în schimb în scrierile lui Klages o putere excepţională de descriere a fenomenelor conştiinţei, un stil colorat, plin de imagini, energic, nelipsit de vigoarea polemicei, o erudiţie uluitoare amestecată cu o critică tăioasă, vederi originale numeroase şi însfârşit, o forţă de caracterizare şi punere în lumină a propriilor idei, aproape ne mai întâlnite. Această vigoare devine şi mai pregnantă în paginile polemice unde Klages se plânge, că este dintre puţinii filosofi originali ai vremurilor, cel mai furat şi dintre contemporani cel mai puţin recunoscut şi consacrat, deşi mulţi dintre gânditorii pe care-i cunoaştem îşi puisează ideile la isvoarele adânci ale filosofiei sale. Semnificativă în această privinţă este prefaţa la marea lucrare de care am pomenit. Ludwig Klages este cel mai mare dintre filosofii romantici. E ultimul şi cel mai de seamă printre ei.

Psihologia lui Klages deşi este bogată în observaţii şi pune la punct problemele unei caracterologii, este totuşi puţin organizată; digresiunile ei multiple strică unităţii pe care zadarnic încercăm s'o găsim după o lectură chiar din cele mai atente. Adeseori stilul aforistic al lui Klages strică descrierii. In metafizică însă, o atare comportare nu strică întotdeauna. De aceea preferinţa lectorului se îndreaptă către lucrările de mari proporţii ale lui Klages, cu atât mai mult cu cât găsim în metafizica sa cele mai interesante probleme. Problemele sunt desbătute din punctul de vedere al opoziţiei dintre viaţă şi suflet pe de o parte şi spirit pe de alta. Ce datorează Klages filosofiei scolastice din punctul de vedere al împărţirii acesteia tripartite: viaţă, suflet, spirit şi ce datorează mai ales acest filosof *duratei* bergsoniene şi criticei filosofiei ştientiste, pragmatice, pe care el şi-o însuşeşte, sunt chestiuni pe cari

abea le amintesc aci. Din desvoltările ce urmează se va vedea numai dacă şi întrucât este greşit punctul de vedere al lui Klages. In orice caz gândirea sa nu se desvoltă pe linia unei filosofii a vieţii, cum este aceea a lui Dilthey. Klages şi Dilthey sunt două mari opoziţii.

„Der Geist als Widersacher der Seele" a apărut în 1929 când Ludwig Klages ne-a dăruit primele două volume ale vastei sale opere şi în 1934, când a apărut al 3-lea volum în două mari părţi. Titlurile acestor trei volume ne dau dela început ideea preocupărilor sale fundamentale. Titlurile sunt acestea; „Leben und Denkvermögen" (Vol. I), „Die Lehre vom Willen" (Vol. II) şi „Die Lehre von der Wirklichkeit der Bilder" (partea I) şi „Das Weltbild des Pelasgertums" (partea II, ambele vol. III). Din conţinutul lor reese că întregul joc teoretic şi dialectic, ce se desfăşoară pe planuri gigantice, este de fapt o încercare personală a lui Klages de a lămuri conceptele obişnuite despre realitate şi existenţă, despre realitate şi adevăr, despre timp şi istorie, despre suflet, spirit şi om, văzut ca persoană. Este însă o mare diferenţă între omul aşa cum este conceput de Klages şi omul conceput de Heidegger, un reprezentant contimporan al filosofiei existenţialiste. De unde la Klages omul este privit sub aspectul conştiinţei lui patice şi prometeice, până ce devine o persoană supusă voinţei spiritului, care nimiceşte viaţa, la Heidegger omul este o fiinţă metafizică înfricoşată de destinul morţii, fapt pentru care se pierde în conştiinţa cotidiană, anonimă; de unde la Klages spiritul apare ca voinţă ce nimiceşte resorturile vieţii şi aminteşte omului de vremurile paradisiace pierdute, fiindcă în locul vieţii pline de imagini şi simboluri a apărut dintr'odată spiritul care s'a răsvrătit împotriva vieţii, la Heidegger din contra spiritul îşi păstrează valoarea lui, iar omul se înfundă în viaţă numai pentru a scăpa de perspectivele morţii pe care orice gândire asupra vieţii i le împrospătează. Nu arare ori ne vorbeşte Klages despre această intervenţie neaşteptată a spiritului în mersul continuu al vieţii, în lumea aceasta a imaginilor pentru a demonstra, că spiritul nu este limita vieţii, că lumea nu este reprezentarea spiritului nostru, că reprezentarea este a sufletului şi a corpului nostru. (Das leibliche Empfinden steht unter der Herrschaft des Schauens, spune undeva Klages), că sufletul detestă natura punctică a spiritului, că spiritul care este voinţă, distruge viaţa, spărgând prin atenţie curgerea con-

tinuă a imaginilor şi în sfârşit, pentru a ne convinge, că spiritul, făcând abstracţie de devenirea lucrurilor, îşi întoarce privirea dela viaţă, elan şi realitate, spre a se opri asupra existenţei, care este realitatea văzută în trecutul ei de acum dispărut, mort [1]).

Cred că aci, în această idee, se încrucişează toate drumurile filosofiei lui Klages. In primul rând, problema raportului dintre existenţă şi realitate, apoi aceea dintre existenţă, realitate şi adevăr, vine în al treilea rând aceia a raportului dintre spirit şi viaţă şi în cele din urmă explicaţiile corelaţiei dintre timp, tradiţie şi om. Iată cum:

1. Pentru întâia corelaţie Ludwig Klages porneşte dela o anume explicare a timpului. Timpul, ni se spune, nu poate fi conceput fără o raportare la un punct, care este fără durată. Desfăşurarea în timp nu ne-o putem reprezenta însă decât dacă avem în vedere existenţa prezentului. Acum. Altfel, ar trebui să negăm conceptul de timp. „Acum" e aşadar la baza oricărei experienţe temporale. Adică, e la rădăcina oricărei experienţe, fiindcă numai împrejurările temporale cad sub experienţă. Ceiace înseamnă, că punctul „acum", e în orice punct al spaţiului, adică e pretutindeni [2]). Cu punerea acestei existenţe a timpului (existenţa acum) spunem însă în acelaş timp, că întrucât acum este, şi ceva este. Un obiect este. Existenţa este ceva ce este acum (Jetztseiendes). De aci rezultă, că obiectul nu poate fi gândit ca desfăşurându-se în timp. Ci dimpotrivă, că are numai o existenţă actuală, de „acum", sau că este în afară de timp. Existenţa (Dasein) este în afară de timp. Este acum. Mai departe: Dacă am considera, că realitatea este însă acum, ceiace e în afară de „acum", adică e ceeace se desfăşoară în timp şi dacă am avea în vedere, că experienţa noastră este posibilă numai faţă de fenomenele considerate ca date în ceiace este actualitatea obiectelor, ca date acum, atunci am putea deduce că nu avem

---

1) Ocasionalismul filosofiei lui Klages este o problemă nu îndeajuns de comentată. El pune în lumină o problemă părăsită de gândirea contimporană, problemă pe care Klages o discută în cadrul unei metafizici psihologisante. Singur D. H. Kerler o mai desbate în limitele unei metafizici care pune însă accentul pe ontologie. Punctul de vedere raţionalist al lui Kerler şi cel romantic şi iraţional al lui Klages fixează perspectivele şi direcţiile, în cari ocasionalismul ar putea să reînvie în filosofia de azi.

2) op. cit. pag. 13.

experienţa realităţii. Ceiace înseamnă, că nu cunoaştem niciodată realul. Dar de aci deducem, că şi cunoaşterea trebuie să aibă altă semnificaţie decât aceia a cunoaşterii realităţii.

Pentru a ajunge să ne lămurim problema, trebuie să ne referim în primul rând la actul perceperei unui obiect oarecare. Ştim că impresiile în actul perceperei unui obiect se pot schimba. Totuşi noi îl găsim întotdeauna identic. Aceasta presupune, spune Ludwig Klages, că obiectul e concret în însuşirile lui, dar e abstract ca obiect (de exemplu: un pom). Dar şi locul şi momentul prezenţei sale (Dasein) sunt tot astfel[1]). Rezultă că obiectele perceperii trebuiesc privite ca fiind statice, fixe. Şi întrucât sunt obiecte ale gândirei, trebuie să fie găsite dincolo de realitatea temporală. Existenţă şi obiect merg împreună şi oricât am putea nega curgerea continuă în timp a realităţii (a fenomenelor adică), nu trebue să uităm, că totuşi conceptul despre curgerea realităţii, nu curge cu ea. „Unser Begriff vom unaufhaltsamen Fliehen, flieht nicht mit"[2]). Adică, putem întări acum propoziţia: că oricare ar fi schimbările însuşirilor unui obiect (accidenţele), obiectul rămâne identic în abstract cu el însuşi (substanţa lui). Dar deducem că existenţa este opusă mişcării şi devenirii. Greşala eleaţilor, întrucât au confundat existenţa cu realitatea. Fiindcă realitatea este ceeace se întâmplă (geschehen). Existenţa poate fi considerată, că are o dublă înfăţişare: necondiţionată de timp, ea este obiect al gândirii în afară de timp; mijlocită de timp, ea este ceva ce durează dealungul întâmplării: „Ein durch das Geschehen unwandelbar durchdauerndes Etwas"[3]). Ceiace nu ne duce deloc la afirmarea aceleaşi greşeli eleatice, ci dimpotrivă, la intensificarea infirmării ei.

Intr'un cuvânt: natura temporală a realităţii ne împiedică să folosim conceptul de existenţă asupra lumei aparenţelor (sau fenomenelor). Intâmplare (istorie) şi existenţă nu merg împreună. Existenţă şi gândire, fiindcă gândesc existenţa, sunt opuse continuului temporal al realului. Iar dacă ştim că ceiace se întâmplă nu e obiect al perceperei, întrucât experienţa noastră este posibilă uneori asupra fenomenelor date în ceeace am numit actualitatea obiectelor, atunci putem formula mai curând, — că existenţa este opusă realităţii. Ceiace de alminteri a mai fost exprimat.

1) op. cit. pag. 20.
2) op. cit. pag. 33.
3) op. cit. pag. 32.

2. Din cele de mai sus, putem deduce însă propoziţiile, cari explică problema raportului dintre existenţă, realitate şi adevăr. Adevărul poate fi exprimat numai dacă ne referim la existenţa lucrurilor, existenţa însemnând încremenirea în trecut sau în prezent, a realităţii, care aparţine numai fenomenelor. Acestea din urmă sunt trăite, nu cunoscute. In lumea fenomenelor nu avem nevoie de un criteriu al adevărului, fiindcă aici nu facem judecăţi afirmative sau negative asupra lucrurilor. In lumea realităţilor sau a fenomenelor, cari sunt în continuă curgere, joacă rol numai perceperea sau trăirea acestora, ceeace este, psihologic vorbind, altceva decât o judecată, valabilă numai dacă ne referim la existenţa pragmatică a ceeace a încetat de a mai fi realitate continuă, în momentul când gândirea şi-a fixat atenţia asupra ei.

Ne întrebăm totuşi câtă realitate cuprinde orice judecată a noastră. Cuvântul este al ideologilor sau al materiologilor. Primii, cari pornesc dela Platon, dau realitate numai ideilor, restul este pentru ei aparenţă. Ceilalţi, cari recunosc paternitatea lui Democrit, dau realitate numai obiectelor conceptelor noastre. Nu trebue să uităm totuşi, că obiectele sunt obiecte, cari sunt întotdeauna gândite. Aceasta însă, adaugă imediat Klages, nu spune încă dacă ideile despre obiecte, deşi se referă la o realitate, o şi cuprind, întrucât, „realitatea poate fi numai trăită, niciodată concepută". Ceiace înseamnă, că dacă realitatea poate fi cunoscută, aceasta în nici un caz prin mijlocul cunoaşterii conceptuale. Trebue să redau întocmai argumentarea lui Klages: „Cercetarea realităţii înseamnă cercetarea fenomenelor (Erscheinungsforschung); cercetarea fenomenelor tinde să adâncească conţinuturile trăirilor noastre; ţinta ei este să găsească aşa numitele „fenomene originare" ale lui Goethe, fenomene în care se manifestă sensul întâmplărilor lumii. „Tot aşa trebuie să amintesc de explicaţiile lui Klages la propoziţia lui Kant, că „o sută de taleri reali nu conţin numic mai mult decât o sută de taleri posibili", adică gândiţi. Propoziţia este adevărată, susţine Klages, numai dacă ne referim la nişte taleri existenţi, dar nu poate fi exactă cu privire la realitatea acestora, fiindcă psihologic vorbind, pentru un orb de pildă, o sută de taleri reali nu pot fi totuna cu o sută de taleri gândiţi. Deducem, că două conţinuturi de realitate trăite nu pot fi niciodată identice. Aceasta mai vrea să spună, că în judecăţile noastre nu intră calităţile cari sunt trăite (culoarea de verde, sunetul, foamea, setea). Judecăţile disting numai

calităţile. De aci ajungem însă la eroarea egală cu aceea a eleaţilor, care confundă realitatea cu existenţa sau cu aceia a logisticei, care confundă, cum vom vedea, realitatea cu adevărul, anume la explicaţia faptului, impresionant fără îndoială, că gânditori ca Berkeley, Kant şi Schopenhauer au putut să nege realitatea, numai întrucât n'au fost în stare să deosebească lumea reprezentărilor de aceia a percepţiilor.

3. Cu privire la a treia corelaţie: Ludwig Klages defineşte spiritul ca locul originar al actelor de percepere. Actele acestea nu pot fi înţelese fără existenţa unei persoane active, care să le săvârşească. Persoana ar fi o existenţă, ce este în afară de orice spaţiu — timp al vieţii. Persoana e la mijlocul a două lumi: una a spiritului şi alta a vieţei. E purtătoare de spirit şi de viaţă. In prima ipoteză este eu, este „însăşi" şi poate să-şi exprime judecăţile asupra faptelor de experienţă, rămânând în această activitate una şi aceiaş. E identică cu sine însăşi. Altminteri, judecăţile ei nici n'ar fi fost posibile să fie făcute. Putem deci spune, repetând argumentul ontologic cartesian, că eul e ceva (Sachverhalt) al cărui concept include într'însul existenţa. In ipoteza însă a persoanei, ca purtătoare de viaţă, nu putem să nu vedem, că eul, că intelectul îşi primeşte impresiile dela ceva dat, că reprezentările intelectului sunt posibile numai datorită existenţei. Aşa că, dacă într'adevăr izbutim să ne dăm seama, de ceiace există, de ceiace este fix (beharrendes), nu de ceiace devine, trebue să recunoaştem, că realizăm aceasta numai întrucât trăim, existăm. Dar trăieşte existenţa „un om plin de suflet", spune Ludwig Klages. A fi însă aşa, e ceva cu totul diferit de a fi „un om plin de spirit", sau a fi „un om a cărui voinţă nu greşeşte". Sufletul e prin urmare altceva decât ceiace e spiritul. Sufletul e inimă, instinct, e sensibilitate, e afect. Spiritul e dimpotrivă cap, înţelegere, datorie, raţiune, intelect. Sufletul este pieirea trupului (Vergänglichkeit) şi ca suflete, oamenii se întrepătrund şi se influenţează reciproc. Ca spirite în afară de suflet, însă nu. Cu toate acestea, sensul sau semnificaţia oricărei judecăţi juste, adaogă Ludwig Klages, va fi gândit la fel de orice persoană. Dar, cu toate că spirit şi suflet sunt adverse, ele sunt totuşi în noi, numai că nu le putem gândi împreună. Deşi apare aproape evident, ca spiritul nostru (ceeace ar fi tot una cu voinţa de a cunoaşte), manifestându-se prin judecăţile ce le face asupra existenţei sau asupra oricărui dat al ei, să fie

suprapersonal, pe când sufletul şi imaginile vieţii (Bilder) să fie dincontră legate de persoana noastră. Prin aceasta sufletul participă la realitate, la ceeace devine, la ceeace se întâmplă. Spiritul, dimpotrivă, aparţine unei lumi a gândirii. Deaceea spiritul poate să şi apară „în lumina unei protivnicii, care se realizează ca piedică intenţională a fiecărui freamăt sufletesc"[1]). Spiritul e protivnic sufletului.

După Ludwig Klages, spiritul gândeşte existenţa. In acest caz, deşi conceptele raţiunei se pot schimba atunci când nu se potrivesc obiectelor, conceptele nu pot avea totuşi vre-o existenţă în afară de spirit. Dacă am face abstracţie de el, dispar odată cu dânsul şi conceptele. Din pricina aceasta nu vor dispare însă, ni se spune mai departe, trăirile noastre. Pe de altă parte, este necesar să amintesc, că „numai fapta spirituală stabileşte relaţia". Adică, stabileşte relaţii dela punct la punct (dela existenţă la existenţă), ceeace corespunde relaţiei conceptuale (cauzalitate). Dar le realizează şi pe acelea dela punct la întâmplare (la ceeace se întâmplă), — ceeace corespunde relaţiei neconceptuale[2]). Aceasta nu înseamnă însă, că dăm obiect relaţiei acesteia, adică realităţii ca atare. Dacă am proceda aşa, am confunda realitatea cu existenţa şi am cădea în greşeala eleaţilor sau în greşeala logistică, întrucât am confunda realitatea cu adevărul. Realitatea nu e tot una cu ceiace e gândit. (Cum de asemeni este o greşeală să credem că „propoziţiile în sine", ca şi „adevărurile în sine", ar fi posibile, când de fapt, în conştiinţa care gândeşte există numai „încunoştiinţări, Bekundungen — trecătoare ale întâmplării neconceptuale"[3]).

Problema se împleteşte cu teoria asupra gândirii conceptuale (begreifendes Denken) şi a celei indicative (hinweisendes Denken). Ceiace iarăşi presupune pentru spirit două perspective: una, care duce la cunoaşterea existenţei pe care o concepe (begreifen), alta, care are numai funcţia unei indicaţii, adică, „are rolul să lege obiectul gândirii cu o realitate ce nu va fi niciodată percepută"[4]).

Din cele expuse mai sus, putem deduce acum următoarele: că orice obiect de gândire (Denkgegenstand) întrucât ar avea pretenţia că prin el înţelegem realitatea, este o ficţiune. Ceiace

1) op cit. pag. 74.
2) op. cit. pag. 85.
3) ibidem. pag. 86.
4) op. cit. pag. 93.

ne îndeamnă să întărim ideea, că nu putem gândi întâmplarea, adică nu putem s'o percepem ca existenţă. Fiindcă, întâmplarea putând fi mai curând trăită decât percepută, nu percepem trăirea, ci ceva care este opus trăirei, întocmai cum nu vedem vederea noastră, sau nu auzim auzul nostru. Altfel, spiritul nu ar avea ceva străin asupra căruia fapta sa să se exercite. „Spiritul nu are putinţă să-şi creieze un contrariu", spune Klages. Acesta trebue să existe. Aşa că, putem deduce: actul obiectivării e ceva deosebit de obiectivarea sa. „Der Akt des Vergegenständlichen ist von seiner Vergegenständlichkeit verschieden". Avem o polaritate. Dar de aci mai rezultă ceva, de vreme ce realitatea este trăită: că ea este ceva subiectiv. Că putem avea numai imaginea ei (Bild). Realitatea este aşadar un drum spre subiectiv. Conceptele dimpotrivă ne sunt o călăuză către un obiect. Corelatul obiect - subiect, obiect - spirit. Despărţite de realitate, ele ne dau posibilitatea să cuprindem cu privirea totul [1]).

Totuşi: întrucât putem face abstracţie de concepte, fără să putem abstrahiza trăirile, rezultă, că realitatea şi viaţa par să fie conduse de suflet şi astfel, din această pricină, ne creiem o lume a imaginilor, în care entuziasmul, instinctul şi inima simt numai protivnicia spiritului. Dar orice victorie a spiritului e considerată, că aduce, ca o contrapondere, o pierdere pentru viaţă, pentru suflet.

4. Corelaţia timp (tradiţie) şi om. Să privim fenomenele din punctul de vedere al acţiunei lor asupra sufletului şi în acelaş timp din acela al unui suflet, care le percepe, le vede, care are imaginea lor. Lucrurile apar în legătura dintre ele, în succesiunea lor. Par a depinde unul de altul. Aşa cum părţile unui tot depind între ele. Izvorul de fluviu. Sau rădăcina de pom. Dar şi fluviul de izvor. Şi pomul de rădăcină. Fiecare dintr'însele este ceeace este, graţie celeilalte dintr'însele. In tot e un fel de mers şi venire. E un fel de dependenţă a prezentului de trecut şi a trecutului de prezent. Cu toate acestea, dacă spiritul gândeşte existenţa în obiectele ei izolate, iar realitatea văzută în continuă curgere nu este decât obiectul unei lumi pe care Ludwig Klages a denumit-o „lumea imaginelor", atunci, dependenţele acestea nu pot fi concepute. Conceperea presupune singularizarea obiectelor, nu relaţionarea lor. E o lume a imaginelor,

1) op. cit. pag. 105.

Fenomenele ei sunt ireversibile. Iar imaginele sunt esenţe. Fiindcă, orice imagine a realităţii, care se desfăşoară, întrucât încremeneşte realitatea în secundele perceperei fenomenelor, nu poate să nu cuprindă ceva din esenţa lor.

Raportată acum problema la om. Relaţiile dela om la om. Suflete, cari se percep reciproc. Unul văzut ca activ, altul ca percepător. Sau suflete cari percep obiecte. Sufletele sunt receptive, obiectele active, acţionează asupra sufletului. Corelatul primesc-dau. Oricum, în toate aceste împrejurări sufletul nu poate fi caracterizat decât ca centru al tuturor impresiunilor şi ca focar sau cerc dela care pornesc acţiuni, cari influenţează alte suflete. Lucrul s'a petrucut întotdeauna aşa, de când există umanitate. „Cercuri şi centru s'au format de când există o umanitate şi vor dispare cu desăvârşire abia în umanitatea post-istorică; şi s'au format originar nu dintr'o voinţă către putere (Wille zur Macht) a centrelor, din dorinţa de a supune grupele ce roiau în jurul lor, ci din cauza unei polarităţi vitale a unui purtător originar de imagine activă către sufletele receptive, cari se perfecţionează în timp ce, impresionate de numenul centrului, îl oglindesc" [1]).

Din toate acestea e interesant de reţinut, că sufletele cari primesc impresiuni se modifică din această cauză. Cine naşte iubire, exemplifică Ludwig Klages, simte oarecare urmări ale ei. „El se desvoltă altfel decât cum s'ar fi întâmplat fără vis attractiva şi suferă o scădere a vitalităţii la dispariţia acesteia. Acela însă, care e stăpânit de indiferenţă, va deveni fără excepţie mai sărac sufleteşte; şi acela care obişnueşte să trezească repulsiune sau ură, se distruge din această pricină sau devine prin potenţarea a ceeace e rău într'însul, un mai mare făptuitor decât ar fi ajuns fără ele" [2]).

Ce înseamnă în definitiv aceasta? Nimic altceva decât manifestările unei polarităţi originare, aceia „a suferirii şi acţionării sau primirii şi fecundării" [3]). Un raport între suflet şi puterile cari acţionează asupra lui. Cu lămurirea, că altul va fi raportul când puterile acestea sunt suflete la rândul lor, sau când ele sunt forţe cosmice. In primul caz, ele se modifică prin acţiunea lor reciprocă şi prin această influenţează asupra corpurilor lor respective. In al doilea caz, pare mai curând adevărat, că numai sufletul se modifică, pe când puterea ex-

1) op. cit. pag. 1202.
2) op. cit. pag. 1203.
3) op. cit. pag. 1206.

terioară, un obiect oarecare (de ex. nourul de pe cer) rămâne indiferent faţă de suflet, e neatins de el. Din pricina aceasta putem vorbi de un pol activ şi de unul care suferă (sufletul). Spunem că sufletul suferă influenţa cosmosului. A climei, de exemplu. A mediului (de ex. eschimosul adaptat la clima nordică, incapabil de a se aclimatiza la equator; invers negrul aclimatizat regiunilor equatoriale; sau europeanul aşezat în America a suferit în a doua generaţie, o uşoară modificare a craniului, în raport cu mijlocia craniană a americanului autohton). Microcosmosul depinde deci de macrocosm.

E cu toate acestea evident, că şi macrocosmosul nu rămâne neinfluenţat de sufletul microcosmosului. Fiindcă, „dăm obiectelor ceeace privim într'însele. Iar dacă nu le-am privi, ar însemna să micşorăm viaţa imaginelor. Şi dacă nu am vedea nimic demn într'însa, înseamnă s'o periclităm mortal" [1]).

Ce înseamnă asta? Că fără participarea sufletului, forţele cosmice n'ar rămâne decât „haosul" despre care vorbeau cei vechi, sau mai curând, că fără privirea aceluia care priveşte, nimic n'ar fi. „Fără sufletul aceluia care priveşte, nimic n'ar fi. Fără sufletul aceluia care priveşte, cosmosul n'ar putea să ajungă să ne apară". Intocmai cum fără existenţa corpului, sufletul n'ar putea să fie factorul fără de care nici o întâmplare nu poate fi înregistrată. Corpul este deci condiţia sine qua non şi permanentă a posibilităţilor continue de schimbare a imaginelor. Aşa cum sufletul e condiţia oricărei înregistrări a fenomenelor. Omul deci, sufletul ia act de orice schimbare a pământului, a plantelor, a animalelor, a vieţii. Aşa că putem încheia următoarele: „In natură fără om nu am găsi floarea ale cărei culori îndrăsneţe nu s'ar topi în acorduri, n'am găsi copacul ale cărui forme de frunză nu s'ar potrivi într'un fel neasemuit cu caracterul liniar al crengilor sale, nu am găsi câmpia sau preeria ale căror pietre şi plante şi animale nu s'ar armoniza simfonic" [2]). Şi tot datorită omului putem vorbi despre acea lume pelasgică, descrisă de Klages, în pagini magistrale, o lume populată de isvoare, de ape, de stânci, de arbori, de animale, sfinţite de imaginaţia omului. Dar asta confirmă tocmai ceeace se spunea: că dăm obiectelor ceeace privim într'însele, iar dacă nu le-am privi, ar însemna să mic-

1) op. cit. pag. 664—665 şi 1207.
2) op. cit. pag. 1209.

şorăm viaţa imaginilor. Ceeace confirmă puterea de fecundare a cosmosului de către om.

Şi totuş, forţa aceasta pe care o arată microcosmosul, remarcă Ludwig Klages, este adeseori distrugătoare. Omul distruge pământul scormonindu-l, creând canale, drumuri şi tunele. „Procesul distrugerii, care merge mână în mână cu deslănţuirea voinţei, a transformat deja în aşa proporţii climate şi temperaturi, încât omul nici nu mai are nevoie de instrumentele de precizie ale meteorologului, pentru a stăpâni transformările. Crăparea ţinuturilor defrişate lasă urme jalnice (sunt insule cari au pierit din această cauză). Locurile pleşuve întinse sporesc neprevederea unor puternice schimbări de anotimpuri. Canalizarea marilor fluvii duce cu o periodică precizare, din cauza iuţirii imense a cursului, la catastrofe de dimensiuni necunoscute înainte. Secarea bălţilor, lacurilor şi mocirlelor, schimbă starea apelor, ceeace are urmări de nebănuit. Imbogăţirea atmosferei cu praf de cărbune în apropierea centrelor puternice de industrie, duce la o însemnată urcare a temperaturii medii anuale. Efectele enormelor másse de fier ridicate deasupra pământului, ale nenumăraţilor curenţi electrici care învăluesc globul pământesc prin sârme, undele radiofonice cari sguduie neîntrerupt spaţiul interplanetar până la stratosferă, se vor dovedi cu siguranţă într'o zi, ca enorm de mari. Nu mai vorbim de incalculabilele urmări datorite distrugerii tuturor plantelor şi animalelor cari nu slujesc economia omului"[1]). Istoria cuceririi Americii, mai aminteşte Klages, este şi ea dovada unui întreg şir de fapte de distrugere îngrozitoare săvârşite de europeni, pentru a-l civiliza până la dispariţie pe americanul autohton.

Influenţele macrocosmice şi microcosmice sunt aşadar reciproce. Merg cu alte cuvinte dela un pol la altul şi dacă am folosi simbolurile şi analogiile, am putea să amintim de acea semnificaţie a unicităţii focului originar (cultul flăcărilor sub toate aspectele posibile), pentru a vedea că el s'a realizat în împerecherea focului fenomenelor (Urfeuer des Geschehens) şi a focului aceluia (lumina ochiului) care lè priveşte. O polaritate. Dar aci, o polaritate care nu duce la schimabrea obiectelor, ci, datorită sufletului care le priveşte, numai la schimbarea esenţelor realităţii. Ceiace e tot una cu crearea istoriei de către om.

Putem spune, că acum am ajuns la restul negativ al

1) op. cit. pag. 1241.

frazei lui Ludwig Klages: „că dacă nu am vedea nimic demn într'însa înseamnă s'o periclităm mortal".

In ce fel creăm însă istoria? Pentru a răspunde ne oprim la polaritatea prezent şi trecut. După linia timpului metric, trecutul trece către prezent, către viitor. Prin aceasta, orice moment trecut nu mai revine niciodată, nu se mai întâmplă în vecinicie niciodată. Un document, care a ars, nu mai revine, cum nu mai revine un prieten mort. Un timp deci în care trecutul e pierdut, iar prezentul nu e decât un mijloc pentru fabricarea viitorului. Prezentul e ceva gol. Este cu toate acestea adevărat că şi prezentul depinde de trecut. Ceva mai mult, însuşi trecutul depinde de prezent. In această ocurenţă n'am mai putea vorbi de ireversibilitatea fenomenelor, ce se petrec într'un timp considerat liniar, metric. Dacă ne amintim numai, de exemplu, de cultul morţilor, avem dovada pertinentă a raporturilor şi influenţelor dintre trecut şi prezent. Aceiaşi dovadă o găsim şi cu ocazia oricărei contemplări, de pildă a documentelor antichităţii: o statuie, un templu, o urnă, un idol, care nu sunt simple obiecte de muzee, ci pot fi „mai mult, şi altceva". Un simplu stejar bătrân, e un crâmpeiu de antichitate, iar un tablou de Rembrandt, e „altceva şi mai mult" decât o bucată de pânză vopsită cu ulei. Şi e mai mult ceva vechi decât ceva nou. E ceva ce apare sufletului care îl contemplă, ca aparţinând unui trecut îndepărtat. Putem deduce prin urmare un fel de dependenţă a trecutului de prezent. Dar mai putem deduce prin analogie, că în depărtările spaţiale în cari obiectele ne apar, ele sunt cu atât mai depărtate cu cât se pierd mai mult în trecutul istoriei omeneşti. Şi prin asta, participă mai mult la ceiace numim realitatea trecutului, decât fenomenele, cari sunt mai aproape de vremurile noastre. Corelatul depărtare-apropiere.

Dar dacă putem afirma că prezentul depinde de trecut şi cum vedem trecutul însuşi depinde de prezent, atunci trebue să precizăm, că acest fapt este posibil numai întrucât nu mai stăm pe pământul gândirii simbolice. Aci realitatea este ireversibilă. Fiindcă am obiectivat istoria (gegenständliche Auffassung des Geschehens) şi am rămas pe pământul gândirii obiectelor. Am substituit realităţii, existenţa faptelor trecute şi prin aceasta ele au devenit nereale. In felul acesta „în urma oricărui moment prezent, socotind în orice caz împreună cu el momentele sale anterioare, care îl întovărăşesc, realitatea se prăvăleşte în prăpastia neantului. Linia crescândă a tim-

pului este un neant mereu crescând, care împinge înaintea sa peretele abrupt egal de lat al prezentului. Să te gândeşti sau să-ţi aminteşti ceva trecut, înseamnă în acest caz să te gândeşti la ceva despuiat de realitate, sau să-ţi aminteşti de ceva neadevărat, un început steril vizibil, dela care sufletul se îndepărtează însă cu silă, pentru a se dedica cu totul asupra producerii viitorului, care e tot atât de lipsit de realitate şi el"[1]). Sau altfel: „Pentru raţiunea noastră goală, orice trecut ar fi un „nimic" sau folosind a analogie geometrică, e într'o oarecare măsură factorul unui produs al cărui celalt factor ar fi zero"[2]).

Sub aspectul temporal al lucrurilor, este evident pentru noi, că întrucât trecutul devine prezent numai în clipele când sufletul leagă prezentul de trecut (fără această legare sufletul ar fi dealtminteri gol), imaginele trecutului se schimbă din clipă în clipă. Din această pricină, realitatea trecută va fi mereu alta pentru noi. Alta e realitatea după o mie de ani. Alta după o sută de ani. Putem spune că: „forma originară a felului de a fi a trecutului, este esenţial determinată la rândul ei de puterea de a percepe imaginele oricărui purtător de suflet prezent"[3]). Sufletul apropie în felul acesta trecutul şi odată cu acesta se naşte în noi nostalgia lui.

Trecutul trăieşte însă, cum am văzut, datorită prezentului. Sau moare în prezent. Trecutul e conţinutul prezentului, iar fiecare din noi purtăm urmările faptelor şi întâmplărilor trecute. „Revenirea conştiinţei la stările anterioare nu închide în nici un caz ideea unei posibilităţi de vieţuire a ceiace este trecut. Dimpotrivă. In orice regret despre ceva ce a fost făptuit, despre ceva ce a fost părăsit, sau despre ceva ce este oricum o întâmplare, tremură fără îndoială ceva din ceiace este trecut, şi cu atât mai mult şi mai bolnăvicios în orice căinţă puternică, şi în definitiv este ceeace este trecut, ridicat ameninţător împotriva făptuitorului"[4]). Trecutul se răsbună pe oricine îl nesocoteşte. Viaţa se răsbună împotriva spiritului.

De aci caracterul dualist al metafizicei lui Klages.

In alţi termeni, — spiritul, care este voinţa, renunţă la cunoaşterea structurei lumii (die Artlichkeit der Welt). In

1) op. cit. pag. 1219.
2) op. cit. pag. 1221.
3) op. cit. pag. 1220.
4) op. cit. pag. 1221.

felul acesta, spiritul îşi realizează scopurile. Dar riscă să cadă în eroare. Iar omul, ca singur posesor al spiritului, este pedepsit prin realizarea faptei sale. Omul nu este pedepsit aşadar pentru păcat, ci pentru fapta sa, pentru răsvrătirea sa. N'am găsit nicăeri un adevăr mai genial formulat, anume „că omul crează misterul, tocmai prin acele măsuri ale prevederii sale, prin care caută să-l evite. Să ne amintim de Tantalizi şi mai ales de Oedip. In acest sens, la fel de străin omului creştin, cât şi celui ştiinţific, antichitatea istorică se mărturiseşte, independent de tendinţa sa neîngrădită de a transfigura, ca aparţinând eticei patice, care socoteşte că pieirea nu vine din păcat, ci din răsvrătire (Frevel) şi care consideră, ca isvor primar al oricărei răsvrătiri, acea „hibis", adică voirea subiectivă sau în fine fapta ca atare" [1]). Ceeace colorează păgân întreaga gândire a lui Klages. Acelaş păgânism îl găsim dealtminteri şi în afirmarea cealaltă a protivniciei dintre viaţă. (Magna Mater) şi spirit (lumină, foc), protivnicie din care în cele din urmă triumfă viaţa. Nu moartea, cum afirmă creştinismul. Aci găsim poate greşala fundamentală a filosofiei de care mă ocup. Stăruind însă să rămân în ţinuturile proprii ale acestei filosofii, — este necesar să ne mai oprim asupra acestor idei ultime: Noroc că în lupta dintre viaţă şi spirit, afirmă altundeva Klages, intervine epoca unei umanităţi pelasgice şi limba (Sprache), cari ne dau o imagine nemijlocită asupra realităţii, eliberându-ne de greşelile posibile ale spiritului.

O astfel de imagine ne-ar duce însă în esenţă la recunoaşterea, că *macrocosmosul şi microcosmosul nu sunt decât manifestările aceleiaşi unităţi de viaţă* şi că, dacă într'o lume microcosmică putem vorbi de pământ, văzut ca centru al ei, într'una microcosmică putem vorbi de sământă, de ou, de mamă, maternitatea însemnând locul vieţii ce apare şi dispare, sau ceva ce nu este opus bărbăţiei, ci dimpotrivă este ceva ce e dincolo de apariţia bărbat-femeie, adică este o realitate încă nedesvoltată, o realitate în care lumină şi întuneric, zi şi noapte, spaţiu şi timp, linişte şi mişcare sunt încă nedespărţite. Aşa că „unitatea care se specifică în fiecare imagine (Sinnbild) stă sub semnul femeii ca mamă, a oului, a seminţei, a pământului. Ea este în primul rând coincidenţa opoziţiilor, dela care pornesc raze spre toate simbolurile elemen-

1) op. cit. pag. 1399, 1400.

tare şi care, dincolo de ultima esenţă a polarităţii în genere, ne împărtăşeşte cea din urmă perspectivă posibilă de a fi atinsă"[1]).

Putem încheia expunerea filosofiei lui Klages cu această idee a sa: Dacă isbutim să ne pătrundem de adevărurile de mai sus, atunci trebue să vedem că o cunoaştere logocentrică nu ne aduce altă mulţumire decât pe aceia a cunoaşterii însăşi, pe când o cunoaştere biocentrică ne face să ajungem „în esenţa realităţii, ceeace este urmat de o bucurie mai înaltă decât aceea pe care ne-o dau folosul şi puterea".

---

1) op. cit. pag. 1329.

FENOMENOLOGIA.

Ed. Husserl

E un fapt oarecum de netăgăduit că mişcarea filosofică germană, și de asemeni filosofia streină orientată de către cea germană, stau dela începutul acestui veac sub influenţa fenomenologiei husserliene, în aşa măsură, încât mulţi se gândesc la proporţiile înrâuririi kantiene, către începutul veacului precedent. Şi tot ca despre filosofia kantiană se poate spune despre fenomenologie, că influenţa copleşitoare pe care o exercită, nu e totuşi o dovadă că e înţeleasă în structura şi în semnificaţia ei reală. Necontenit, Husserl[1]) îşi manifestă amă-

1) *Edmund Husserl*, născut la 1859 la Prostejew in Moravia, a fost privat docent la Halle, profesor la Gottingen şi apoi la Freiburg, mort la 4 Mai 1938.

Opere: Philosophie der Arithmetik. (Tom I. Halle 1891) (prelucrarea tezei „Über den Begriff der Zahl" 1887). Logische Untersuchungen (Tom I. 1900; tomul II 1901, Niemeyer Halle).

In lucrarea de faţă, referinţele trimit la ed. IV 1928, reprodusă neschimbat după ediţia II (refăcută) din 1913 pentru tomul I şi partea I din tomul II, iar pentru partea II din tomul II, la ed. III 1932, reprodusă după întâia ediţie, fără modificările proectate.

Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phänomenologischen Philosophie (Halle 1913). Noi ne referim la ediţia III, neschimbată 1928. Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie der inneren Zeitbewusstseins, extras din Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1928, cu menţiunea: publicate de Martin Heidegger; Formale und Transzendentale Logik, extras din Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. X. 1929 cu menţiunea editorială Max Niemeyer Verlag Halle, 1929.

Méditations cartésiennes (1931 Arm. Collin Paris). Un ciclu de 4 conferinţe ţinute de Husserl la Sorbona, în limba germană, la 23 şi 25 Februarie 1929, traduse de Gabrielle Peiffer. De reţinut deasemeni, următoarele dintre articolele şi studiile izolate:

Philosophie als strenge Wissenschaft în Logos 1910.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie în Philosophia. Vol. I 1936.

răciunea, că nu e înțeles în spiritul tezei sale, că e interpretat greşit, şi cere stăruitor un studiu mai atent, mai aplicat al lucrărilor sale, oricâte sforțări şi oricâtă trudă, — recunoaşte el, — ar impune această cercetare, pentru ca să se evite neînțelegerile. Fireşte, e paradoxal ca o filosofie neînțeleasă, să exercite o atât de mare înrâurire, dar până la urmă, o explicație psihologică şi poate şi altele nu ar lipsi, şi de altfel, cazul e frecvent în filosofie.

Cât de mare este desorientarea în această privință, ne-o poate arăta o cercetare descriptivă a înțelesurilor termenului „fenomenologie", pe cari le putem identifica în literatura filosofică de astăzi.

Găsim astfel pe planul cel de mai jos, un sens înrudit cu cel de „teoretic", „principial", „obiectiv", ca opus istoricului, psihologicului. Se vorbeşte în acest sens de o estetică fenomenologică obiectivă, opusă unei estetici de origine subiectivă, ori unei estetici empiric genetice.

Alt sens, pe o treaptă mai sus, este cel care ar confunda fenomenologia cu psihologia descriptivă intențională pură, adică fără preocupări genetice şi istorice. De aci, un fel de metodă pur descriptivă, opusă metodelor genetice şi istorice.

Clarificările de semnificații, de esențe, de intuiție a esențialității formelor ideale, ne duc spre un alt sens al fenomenologiei, foarte frecvent în scrierile relative la temele ei.

In încercările de sistematizare pe acest plan, fenomenologia capătă rolul unei epistemologii, menite să fundeze ştiințele în funcție de esențe (Eidos) şi forme pure (eidetische Wissenschaften).

In sfârşit, dela o vreme a apărut din nou sensul de dinainte de Husserl, de „raportat la conştiință", la conştiința empirică. E adevărat că toate aceste înțelesuri corespund vag unor „etape" din evoluția fenomenologiei, dar ele nu implică neapărat ceeace Husserl numeşte o *teză fenomenologică* (preferăm să traducem termenul Einstellung, în loc de „poziție" ori „atitudine" cu acela de „teză" care respectă aceste sensuri în structurile fenomenologice), ci ele pot funcționa şi în *teza naturală*, a concepției psiho-fizicului, în natură. E totuşi neapărat necesar, să se ştie cât valorează aceste înțelesuri, ca să nu se formuleze pe baza lor judecăți mai cuprinzătoare, deviate. Căci e nevoie să se ştie că ele sunt eronate şi că nu conduc în regiunea *transcendental fenomenologică*, ba mai mult, prin asemănarea lor cu vechile înțelesuri ştiute, dau

loc la confuzii de tot soiul. In lumina lor, fenomenologia apare — se plânge Husserl — când ca o colecţie de nume noui pentru lucruri ştiute în filosofie, când ca o disciplină întemeiată pe „entităţi" aproape iraţionale, care nu se pot încadra unei adevărate gândiri ştiinţifice. Adevărul este că, drept „ştiute", pot părea conceptele fenomenologiei, numai celor obişnuiţi cu falsele clarităţi, celor ce consideră înţelese lucruri, cari, cercetate cu adevărat, îşi pierd sensurile în incomensurabilul totalităţii concrete. Cine socoate că ştie ce este „reprezentarea", „evidenţa", „cunoaşterea", este un naiv, victimă a unei terminologii superficiale, convenţionale, care nu bănueşte ce adâncimi ameţitoare, insondabile, zac necercetate sub suprafaţa care pare familiară. Pentru cetitori, dificultăţile de a se desprinde din „poziţia naturală" (natürliche Einstellung) pentru a privi existenţa pur fenomenologică, sunt de altfel atât de mari, încât impun nevoia unui adevărat exerciţiu sistematic. Nu e destul să execuţi „Reducţia fenomenologică", chiar când izbuteşti cu adevărat, (fiindcă în genere cercetătorul rămâne cu numeroase legături naturaliste şi cu iluzia doar, că s'a depăşit) ci mai e necesar ca toate nouile perspective şi sensuri să fie permanent coordonate, orice problemă de amănunt s'ar discuta. Cât e de greu să pui stăpânire pe această nouă metodă de cercetare filosofică, o putem înţelege din faptul extrem de sugestiv, că Husserl însuşi a găsit-o cu mare dificultate, că ani de zile a stat numai în preajma ei, că apoi când a găsit sfera „conştiinţei fenomenologice", i-a fost atât de greu să se menţie în ea tot timpul, în cercetarea tuturor problemelor, încât el însuşi a greşit de nenumărate ori, a făcut confuzii, s'a exprimat greşit, după cum mărturiseşte în ediţia refăcută şi în lucrările succesive, cu toată sinceritatea. De aci şi acuzarea care a stârnit aprigi polemici a „convertirilor sale" dela obiectivism realist la „subiectivism kantian transcendental". Invinuirea e însă fără temei, în sensul în care e formulată (deşi alte rezerve se pot face), fiindcă nu ţine seamă că de pildă, atunci când publicase Logische Untersuchungen, deşi nu ajunsese la „Reducţia subiectiv transcendentală", pe care avea s'o descopere ulterior, Husserl găsise totuşi poziţia ideologică nouă — care a funcţionat oarecum iniţial — a sferei esenţelor în genere, planul numit mai târziu noematic. In numeroasele sale „retractări", el nu dovedeşte că a schimbat o poziţie filosofică, ci numai că a trebuit să renunţe la unele perspective presupuse, atunci când

a descoperit pe cea socotită apoi autentică. E posibil ca acele perspective presupuse, să-l fi dus la unele devieri în explicaţie şi la unele confuzii terminologice, dar în sine, poziţia rămânea câştigată. Columb, dacă ne e permisă o comparaţie din alt domeniu, nu a descoperit mai puţin America, deşi el a crezut că nu a ajuns decât în Asia, şi deşi insulele descoperite au fost numite de el Indiile Occidentale. Ba încă în cazul de faţă, nu numai primul fragment din noua regiune i se datoreşte lui Husserl însuşi, ci întreaga configuraţie, descoperită în prelungirea trudnică a primelor date. Negreşit însă, că dibuirea autorului, interferenţele sensurilor, imprecizia terminologiei, fac adeseori penibil accesul unei opere şi altminteri plină de dificultăţi, atât prin originalitatea ei, prin caracterul de o complexitate rar ajunsă a analizei filosofice, cât şi prin proporţiile ei considerabile, de peste două mii de pagini format mare, compacte, care după realizarea tezelor fundamental constitutive, nu sunt decât un imens *inventar* analitic, descriptiv, al structurilor esenţiale, în sferele subiectivităţii transcendentale.

2. — Poate că, într'un studiu atât de restrâns, am putea să renunţăm de a mai expune întâile scrieri ale lui Husserl, cele anterioare constituirii fenomenologiei, fiindcă şi aşa ele aveau nevoie de refaceri importante, iar pe de altă parte, asupra lor, el revine în restul operei.

Dacă însă putem face acest lucru pentru „Philosophie der Arithmetik" [1]), care e o expunere pe temeiuri vechi psihologice, nu credem însă că putem ocoli „Cercetările logice". Nu numai fiindcă poziţia lor esenţială rămâne neschimbată, numai desvoltată şi integrată, dar şi fiindcă „Logische Untersuchungen" înseamnă o dată în cultura europeană, iar influenţa lor poate că a fost mai mare decât a fenomenologiei transcendentale însăşi. Câteva teme duse la consecinţe „nedorite" de Husserl, ba şi unele greşeli împinse la limită, au pătruns în spiritul epocei, unele devenind bunuri comune, altele dând naştere la adevărate şcoli filosofice, cum e de pildă aşa zisa şcoală realistă dela München. Mai e necesar să ne ocupăm de această operă şi fiindcă, urmărind ceeace Husserl numeşte „evoluţia" sa, vom găsi unele coordonate care să ne ajute la determinarea spiritului operei însăşi. Sunt, deci, motive

1) Pe care dealtfel nu am avut-o la îndemână şi o cunoaştem numai din referinţele pe care le dă Husserl însuşi.

temeinice de care o „istorie a filosofiei” nu se poate desinteresa.

3. — Punctul de plecare al acestor cercetări e în matematici. E ştiut că, în ultimul pătrar al veacului trecut, această ştiinţă a făcut progrese atât de considerabile, datorită mai ales acelei „teorii a multiplicităţii” (Mannigfaltigkeitslehre, apoi Mengenlehre) a lui G. Cantor, (care a dus la o teorie complectă, formalul pur matematic al lui Bolzano) încât s'a simţit nevoia unei noui fundări logice a matematicei, iar urmările au fost un spor de interes neobişnuit pentru cercetările logice (s'au reluat astfel problemele aporiilor logice ale sofiştilor antichităţii) şi s'a ajuns chiar la consolidarea unor discipline noui, alături de logica aristoteliană şi de cea inductivă, ca, „logistica” şi „logica simbolică”. Pe calea aceasta, Husserl face însă descoperirea că logica generală însăşi este un compromis şi că se impune o nouă cercetare esenţială a ei[1]).

Dificultăţi mari îndeosebi, precizează el, i-au provocat cercetările aritmeticei formale şi ale teoriei multiplicităţii (Mannigfaltigkeitslehre). A ajuns la consideraţii de sens foarte general, care se ridicau peste sferele înguste ale matematicei, şi impuneau o Teorie generală a sistemelor formal deductive. Când a întâlnit în „Logica matematizatoare”, o matematică într'adevăr necantitativă, a început să-şi confirme părerea despre conexiunea dintre formalul aritmetic şi formalul logic. „In mod firesc” a trebuit să treacă apoi la problemele fundamentale despre esenţa formei cunoaşterii, spre deosebire de materia cunoaşterii şi la precizarea sensului deosebirei dintre determinările, adevărurile şi legile materiale şi cele formale.

A crezut la început, că în această privinţă îi poate fi de ajuns psihologia, aşa cum în genere era credinţa epocii, dar dacă în unele privinţe, această disciplină i s'a părut de folos, a întâmpinat piedici de neînvins, atunci când a fost

1) Pe lângă influenţele limpede recunoscute şi indicate (în cazul de faţă a lui Descartes, Leibniz, Bolzano şi Brentano) ni se pare că adeseaori, se pot identifica altele, de care autorii îşi dau mai puţin seama şi despre care dau mai diluate indicaţii. In ceeace îl priveşte anume pe Husserl, ni se pare necesar să menţionăm aci, că G. Cantor (1845—1918) începuse încă de prin 1877 publicarea răsunătoarelor sale studii despre „teoria multiplicităţii”, că în 1879 era profesor la Halle, că în 1883 apar „Grundlagen einer allgem. Mannigfaltigkeitslehre”, că teza tânărului matemacian Husserl dela Halle („Meine Hallenser Habilitationsschrift”) e din 1887, cu un subiect („Über den Begriff der Zahl”), înrudit strict cu preocupările teoriei multiplicităţii, că această teorie însăşi ocupă un loc considerabil în logica sa. Nu e pe de altă parte fără semnificaţie, să amintim că H. Poincaré îi socotea pe „cantorieni” drept „realişti”, recunoscând în doctrina lor, „teoria ideilor lui Platon”.

vorba „să treacă dela complexurile psihologice ale gândirii, la unitatea logică a conținutului gândirii" (Unitatea Teoriei). In felul acesta, și-a dat seama de câtă lipsă de continuitate și de claritate, este în însăși fundarea în psihologie, a obiectivității matematicilor, și a oricărei științe în genere.

Ajuns la o serie de reflexiuni asupra esenței logicei, a întâlnit relația dintre subiectivitatea cunoașterii ca act psihic și obiectivitatea conținutului cunoașterii. Rezultatul anilor de reflexiune, a fost o nouă „fundare a „logicei pure" și o transformare a „teoriei cunoașterii".

Scoaterea conținuturilor logice și deci a logicei însăși din domeniul psihologiei a fost o întreprindere de mare răsunet, care a transformat toată logica modernă și e desigur cea mai ades legată de numele lui Husserl [1].

4. — Volumul I alcătuit aproape în întregime dintr'o *Prolegomena zur reinen Logik*, este dedicat desbaterilor principiale și încă dela început, după o pătrunzătoare analiză a condițiilor generale ale unei științe în genere, (scopuri, determinare conceptuală, delimitare a domeniului respectiv ca o unitate obiectiv închisă, etc.), cu mențiunea că în științele filosofice prezintă o însemnătate și mai mare, problema „cuprinsului și a granițelor", se fixează controversele fundamentale ale delimitării (Abgrenzung) logicei:

1) Dacă logica e o disciplină teoretică sau o disciplină practică (eine „Kunstlehre");

2) Dacă ea e o știință independentă de alte științe, și în deosebi de psihologie ori de metafizică;

3) Dacă este o disciplină formală, adică dacă, după cum e concepută deobicei, ea se ocupă cu „simpla formă a cunoașterii" sau ia în considerație și „materia" acesteia;

4) Dacă are caracterul unei discipline apriorice și demonstrative, ori al uneia empirice și inductive.

Părerea lui Husserl este că aceste discuții sunt încă o dovadă că logica e departe de a fi constituită, deși tocmai ea e considerată în genere ca știința pe care se întemeiază toate celelalte științe. De aci desigur și insuficiența acestor științe. In acest sens, nici măcar matematica, deși încă e prețuită ca

1) N'au lipsit nici aci polemicile. Astfel, dacă unii socot că Husserl „a anexat tot studiul gândirii, domeniului logic" (Delacroix cap. „Les opérations intellectuelles" din Nouveau Traité de Psychologie Dumas), alții socot că analizele din Logische Untersuchungen, constitue numai o „Denkpsychologie". In realitate, soluția e dată numai prin constituirea fenomenologiei transcendentale.

un ideal al tuturor ştiinţelor, nu poate pretinde să fie socotită drept excepţie, dovadă „vechile controverse, încă nerezolvate definitiv, despre temeiurile geometriei, sau acelea despre fundamentele metodei imaginarelor".

Deci în ceeace priveşte determinarea epistemologică a Logicei, două concepţii stăteau faţă'n faţă. Unii o vedeau ca o disciplină independentă, cu punctul de greutate în teoria cunoaşterii (la Kant, Herbart şi alţii) ori cu caracter normativ numai (la Drobisch, Bergmann etc.) iar de cealaltă parte, stau cei care în frunte cu J. St. Mill şi tot empirismul positivist vedeau în logică doar o ramură a psihologiei. Propriu zis, acesta este punctul de vedere dominant la sfârşitul veacului trecut. Depăşind ambele aceste concepţii, Husserl opune un principiu pe care-l consideră de o însemnătate covârşitoare, pentru cele ce urmează: „Orice disciplină normativă şi deci practică, se bazează pe una sau mai multe discipline teoretice, atât timp cât regulile ei trebue să aibe un conţinut teoretic, deosebit de gândul normativ, şi a cărui cercetare ştiinţifică, e în sarcina acelor discipline teoretice".

„Un răsboinic trebuie să fie viteaz", înseamnă predicativ că „numai un răsboinic viteaz e un bun răsboinic"; „o dramă nu trebue să se risipească în episoade", îşi are sensul teoretic „numai o dramă care nu se risipeşte în episoade poate fi o dramă bună". In ambele cazuri ştiinţele teoretice respective vor cerceta şi vor determina în prealabil, conceptul „bun" în sens particular fiecăruia, într'o judecată de valorizare. In orice caz, după cum se vede, forma normativă implică forma teoretică şi predicatul.

Norma fundamentală este deci corelativă definiţiunii „bunului" în cuprinderea „celui mai bun" în sensul luat în discuţie; ea ne arată după ce valori fundamentale se îndeplineşte indicaţia normativă, şi în sensul acesta particular, nu e o propoziţiune normativă. Unitatea normei fundamentale însăşi dă unitatea disciplinei normative, şi această unitate îi e particulară, fiindcă ştiinţele teoretice nu o posedă, căci conexiunea şi unitatea cercetărilor lor, sunt determinate exclusiv de interese teoretice.

5. — Dar admiţând că logica este o ştiinţă normativă, se naşte atunci o întrebare: în care ştiinţă îşi are ea fundamentele esenţial teoretice? Şi cu aceasta intrăm în cunoscuta controversă a „psihologismului", privind relaţiunea dintre psihologie şi logică. De o parte, opinia lui J. St. Mill, că

„logica nu e o ştiinţă deosebită de psihologie", care a ajuns dominantă în ştiinţa timpului, exprimată necontenit în expuneri categorice. Argumentul decisiv al acestei formulări, e că, de vreme ce oricum am numi-o, tehnologia logicei se foloseşte de „gândiri, judecăţi, concluzii, cunoaştere, dovadă", etc. totdeauna la baza ei găsim o activitate psihică şi produse de ale acesteia. Deasemenea, în conceptele de adevăr şi fals, afirmare şi negare, generalitate şi singularitate, motiv şi urmare, etc., „logica este o disciplină psihologică, de vreme ce cunoaşterea are loc numai în psychè, şi gândirea, care se desăvârşeşte în ea, este o întâmplare psihică..." „Logica este fizica gândirii, ori nu e nimic", e de părere şi Lipps[1]).

La aceasta, partizanii logicei independente, lămuresc că, deşi „gândirile, judecăţile, etc.", aparţin psihologiei care le cercetează legile, logica are totuşi domeniul ei, cu o legislaţie specifică. „Gesetz" înseamnă ceva cu totul deosebit din fiecare punct de vedere.

Judecăţile pot fi bune ori greşite, perspicace sau oarbe, au loc desigur după legile naturale, cauzale, ca fenomene psihice, pe logician însă nu-l interesează aceste conexiuni naturale, căci el caută altele ideale, care nu se produc totdeauna, ci excepţional în cursul gândirii. „Nu o fizică, ci o etică a gândirii constitue scopul logicei".

Bine înţeles, că la asemenea argumente, grupul logicei psihologiste a răspuns cu alte analize adâncitoare, pe cari nu e locul să le urmărim aci. Vrem numai să arătăm că argumentarea cea mai susţinută antipsihologistă e a lui Husserl, că ea a răsturnat în totul cele două poziţii, că a devenit oarecum clasică.

Nu însă pentru acest motiv ni se pare necesar să o înregistrăm măcar sumar aci, cât pentru faptul că ea ne poate îndruma spre o mai uşoară înţelegere a tezei transcendentale însăşi. Argumentarea folosită de Husserl, este metoda specifică matematicilor a „reducerii la absurd". Dacă adevărul se întemeiază pe psihologie, atunci trebue să urmeze soarta acesteia. Dar după însăşi concepţia psihologiştilor, partizani ai logicei inductive, ai metodei experimentale, această ştiinţă este abia pe cale de formare, dibue şi ţine seamă de contradicţia faptelor. Legile fixate de ea sunt propuneri de probabilitate maximă, şi sunt revizuibile în lumina descoperirilor ulterioare.

1) Cel de dinainte de fenomenologie, căci în urmă a adoptat punctul ei de vedere.

Dacă ideia de adevăr, care este la temelia logicei, urmează soarta psihologiei, atunci adevărul este contingent, relativ, fără nimic necesar în el. „Legea asociaţiei" de pildă, pe care o pun adeseaori înainte chiar psihologiştii, nu e o lege tot atât de certă şi universal valabilă, pe cât e legea care dictează că 2+2=4.

Legile naturii, legea newtoniană a gravităţei chiar, stau toate sub semnul „e probabil că"[1]), sunt „ficţiuni idealizatoare", însă principiul că din două judecăţi contradictorii, una este falsă, nu mai stă sub acest semn. E o certitudine absolută. J. St. Mill pretinde, e adevărat, că principiul contradicţiei, este o generalizare inductivă a faptului că experienţa ne-a învăţat că stările opuse nu pot sta împreună: întunerec şi lumină, sgomot şi linişte, egalitate şi neegalitate, simultaneitate şi succesiune.

Această propunere afirmativă, stârneşte mânia lui Husserl, şi atât i se pare de nefundată, încât, lucru puţin obişnuit la el, ajunge aproape la tonul invectiv, i se pare că aci „atât de pătrunzătorul Mill pare părăsit de toţi zeii". După ce arată că fraza ar fi fost mai corect exprimată, spunându-se că: „*în aceeaşi conştiinţă*, nu pot dura împreună, într'un aşa de redus laps de timp, acte contradictorii", se întreabă: E aci cu adevărat o lege? Putem vorbi adevărat, cu o generalitate neîngrădită? Unde sunt inducţiile psihologice cari îndreptăţesc afirmarea generalităţii? N'au fost şi nu sunt oameni, cari, ocazional, de pildă înşelaţi, să ţină drept adevărate în acelaş timp, date contradictorii? In cazurile de nebunie, de hipnoză, de delir? E valabilă legea şi la animale? Dar poate că empiristul, ca să evite acestea, îşi mărgineşte afirmaţia la individul normal? etc. E destul atât, spune Husserl, ca să se vadă la ce uimitoare consecinţe s'ar ajunge, arătându-se că principiul contradicţiei atât de sigur, care întotdeauna a fost considerat ca lege evidentă, absolut exactă şi fără excepţie valabilă, îşi are într'adevăr mostra într'o judecata aşa de grosolan aproximativă şi neştiinţifică[2]).

1) Astăzi, este destul să ne gândim complicaţiile relativităţii einsteiniene.

2) Ni se pare totuşi că obiecţiunea lui Husserl, nu loveşte cu adevărat argumentarea lui J. St. Mill, care în cazul acesta avea în vedere numai sursa principiului logic, nu şi caracterul lui de lege. Ni se pare că ar fi fost însă mai sigur şi mai convingător să observe, că afirmaţia empiristului nu e confirmată, chiar de fapte, adică să rămâie tot în primul plan al discuţiei. In cele mai multe cazuri, în experienţă, stările opuse stau împreună: credinţă şi necredinţă, lumină şi întuneric, sgomot şi linişte. Tocmai de aceea

In realitate, Husserl are dreptate când constată că asemenea legi, care nu au decât valabilitatea contingentă legei psihologice, ar duce la imposibilitatea oricărei argumentări, şi deci la imposibilitatea unei teorii stricte. „Cel mai serios reproş ce se poate aduce unei teorii, şi în deosebi unei teorii a logicei, constă în aceea că păcătueşte împotriva condiţiilor evidente, ale unei teorii în genere, contrazicând anume, ori doar implicit, înseşi principiile cari sunt la baza sensului şi justificării oricărei teorii în genere"[1]).

Dacă acelui care judecă, îi lipseşte în judecată *„evidenţa"*, (conceptul husserlian despre evidenţă este specific fenomenologiei şi mult mai adânc decât cel curent), care „deosebeşte judecata de oarba prejudecată", dacă nu deosebeşte avantajul judecăţii evidente, faţă de judecata oarbă, îşi anulează prin aceasta, tocmai ceeace deosebeşte o afirmare justă de una arbitrară şi nejustificată, îşi anulează însăşi posibilităţile fundării cunoaşterii, deci ale teoriei în genere, ale ştiinţei. Aceasta din punct de vedere *subiectiv, dar nu al subiectivităţii individuale*, nici al condiţiilor reale, cari îşi au rădăcinile în speciile schimbătoare ale esenţei care judecă, (de pildă cea omenească), căci sunt condiţii ideale ale subiectivităţii în genere. Aceste condiţii, Husserl le numeşte *noetice* spre a le deosebi de cele obiective, pe cari deocamdată le numeşte *condiţii logice*. El deosebeşte teorii false, absurde, logic şi noetic absurde şi în sfârşit teorii sceptice, implicând un relativism inadmisibil. E ceeace s'a întâmplat cu ştiinţa la sfârşitul veacului trecut. Căci nu de un scepticism metafizic e vorba aci, aşa cum se face ades confuzia din pricina echivocităţii termenilor obiectiv-subiectiv, ci de un scepticism dedus din subiectivitatea conştiinţei biologice, empirice, deci din „legile psihologice".

Relativismul consecutiv e numit de Husserl *„relativism individual"* (amintitor de forma sofistă) iar când se socoteşte că „omul în genere (că specia om) este măsura tuturor lucrurilor", *relativism specific*.

La aceasta duce inevitabil orice concepţie psihologistă a

---

nimic mai dificil pentru cel întrebat (în afară de cazurile de maximă depărtare pe scara gradării), decât să „se pronunţe" precis. In asemenea condiţii, devine de mirare, nu că s'a ajuns la „axioma" principiului contradicţiei, printr'o generalizare a faptelor, cum afirmă J. St. Mill că ar fi cazul, ci că dimpotrivă, principiul contradicţiei nu a fost infirmat tocmai printr'o generalizare a faptelor, care îngădue acte contradictorii simultane în conştiinţă.

1) Log. Unt. I. pag. 110.

logicei, care prin renunţarea la condiţiile apriori ale subiectivităţii, renunţă şi la posibilităţile oricărei teorii în genere. Căci dacă un scepticism individual e prea „obraznic" ca să mai poată fi susţinut astăzi, „scepticismul antropologic" care domină ştiinţa pozitivistă empirică (pe la 1900) nu e mai puţin antiştiinţific.

Constituţia unei specii e un fapt, din fapte însă nu pot eşi decât fapte. A întemeia adevărul pe constituţia unei specii, este a-i da şi lui caracterul de fapt. Aceasta este absurd. Faptele sunt individuale, deci determinate în timp, 2+2=4 este însă un adevăr valabil, nu numai pentru speţa omenească, ci şi pentru „zei ori îngeri", căci ceeace este adevărat este adevărat în mod *absolut*, este adevărat în sine. Numai când se confundă două lucruri fundamental deosebite, „judecata în sensul de conţinut al judecăţii" (Sachverhalt), deci de unitate ideală, absolută, şi judecată în sensul de act al judecăţii, care e real şi individual[1]), se poate ajunge la o astfel de relativizare „antropologistă", care nu ar mai permite o filosofie „als strenge Wissenschaft".

Altă consecinţă absurdă a deducerii adevărului din constituţia general omenească, e că dacă n'ar exista o asemenea constituţie n'ar exista nici adevăr. Teza acestei afirmaţii este absurdă, pentrucă propoziţia „nu există adevăr", devine egală cu propoziţia „este adevărat că nu există adevăr".

Şi dacă în adevăr speţa omenească ar dispare, ar dispare şi adevărul? (altfel decât în dependenţa cauzală). Mai departe, relativitatea adevărului, ar duce la relativitatea existenţei lumii. Căci lumea nu e nimic altceva, decât unitatea obiectivă, întreagă, care corespunde sistemului ideal al tuturor adevărurilor faptice, şi e nedespărţită de el. Nu se poate subiectiva adevărul, şi să se lase o valabilitate absolută obiectivului său, care nu există decât dacă există adevărul.

Insfârşit, sâmburele esenţial al reproşului e în constatarea, că relativismul este în contradicţie evidentă cu *evidenţa existenţei nemijlocit intuitive*, anume cu evidenţa „percepţiei interne".

1) Log. Unt. I pag. 116—120. Din confuzia acestor două planuri de existenţă s'a ajuns să se vorbească de „logica primitivilor", ori „logica copiilor". De altfel fenomenologia n'a împiedicat pe O. Spengler să publice ulterior teoria ciclurilor culturale cu „adevărul" relativizat istoric, ori o parte din fizica modernă să echivaleze principiul cauzalităţii cu principiul indeterminării relaţiei cauzale, fără să mai vorbim de logica psihologică, atât de comentată, ori de estetica psihologică.

Pe de altă parte, psihologismul confundă necesitatea subiectivă „a convingerii", cu alte feluri de necesitate, în deosebi cu necesitatea apodictică proprie felului specific al conştiinţei în care se constitue perceperea certă a unei legi, sau a unui dat conform legii. O esenţă este astfel constituită încât, indiferent de condiţiile ei fizice şi psihologice, ea este general valabilă. Conţinutul de judecată 4+3=7 este valabil chiar dacă a fost găsit la maşina de calculat, chiar dacă nu e nimeni să ia act de el, chiar dacă speţa omenească ar dispare, chiar pentru îngeri şi zei, indiferent ce metodă ar întrebuinţa ei, ca să ajungă la acest rezultat. Psihologismul confundă „generalitatea" (Allgemeingültigkeit: gültig für alle) cu adevărul obiectiv, confundă credinţa că un lucru e, ori poate fi, cu evidenţa apodictică (Die Einsicht in prägnantem Sinn des Wortes) a incompatibilităţii (Nichtzusammenwahrseins) principiilor, propoziţiilor contradictorii.

Autenticul principiu al contradicţiei este tocmai legea acestei incompatibilităţi. Evidenţa apodictică se întinde apoi şi asupra unei entităţi practice psihologice, avem deasemeni convingerea, că două *„judecăţi* (Urteile) cu conţinut contradictoriu, nu ar putea exista împreună în aşa mod, ca ele să poată cuprinde numai subt unghiul judecăţii, ceeace e dat cu adevărat în intuiţia iniţială" [1]).

Dar esenţa „evidenţei" trebue just înţeleasă, ca fiind trăirea unei unităţi ideale, nu ca trăirea unui dat individual concret. Nu e un sentiment al necesităţii psihologice (real, şi care îşi are condiţiile lui naturale: concentrarea interesului, oarecare prospeţime spirituală, exerciţiu, etc.), care ar admite formula aceasta: două persoane încearcă aceleaşi sensaţii, dar sunt în mod diferit afectate. „Evidenţa este trăirea (das Erlebniss) adevărului însuşi care e unitatea ideală a unei multiplicităţi infinite şi nelimitate (în posibilitatea ei) de formulări juste de aceeaşi formă şi materie". „Jede Wahrheit ist eine ideale Einheit zu einer der Möglichkeit nach unendlichen und unbegrenzten Mannigfaltigkeit richtiger Aussagen derselben Form und Materie" [2]).

Că evidenţa nu este natural-psihologică, o dovedeşte faptul că ea există acolo unde trăirea ei este în această formă imposibilă. Sunt numere de zeci de cifre, şi sunt adevăruri în legătură cu ele. Nimeni însă nu poate să-şi închipue cu

1) idem 91.
2) idem 187.

adevărat acele numere, nici să execute real adunările, înmulţirile lor, etc..

Dacă am accepta teza psihologistă şi n'am accepta natura apodictică a evidenţei, n'ar mai fi posibilă nici o afirmaţie raţională, căci simplul acord psihologic ne-ar rămâne neştiut, de altfel în genere nu am mai şti nimic. Fără convingere, nu există „ştiut" (Wissen). Legile logice nu sunt psihologice, reale, ci sunt legi ideale, care se fundează în mod pur, în sensul (im Sinne, im Wesen, Inhalt [1]) conceptelor adevăr, principiu, obiect, structură, relaţie, articulaţie, etc., adică în sensul conceptelor care sunt bunul ereditar al tuturor ştiinţelor, fiindcă ele reprezintă categoriile, prin care se construeşte ştiinţa ca atare, conform conceptului ei. Legi de acest fel (ideal) nu pot fi stânjenite de nici o afirmaţie teoretică, de nici o argumentare, de nici o teorie, nu pentrucă acestea ar fi false, ci fiindcă ar fi contradictorii în sine. O afirmaţie „se anulează în ea însăşi" (hebt sich selbst auf), este „logic contradictorie", atunci când conţinutul ei deosebit contrazice ceeace solicită general propriile ei categorii semnificative (was die ihm zugehorigen Bedeutungskategorien allgemein fordern). Deci în sensul acesta pregnant orice teorie e contradictorie logic, dacă deduce principiile logice din fapte, contrazice conceptul de „adevăr, care se fundează în simplul conţinut al conceptului" şi de adevăr cu existenţă supraindividuală (überindividuelles Dasein [2]).

Dar asemenea concepte, din care se construesc legile ideale, nu au o sferă empirică. Cu alte cuvinte, nu pot să aibă caracterul conceptelor simplu universale, a căror sferă se compune exclusiv din indivizi faptici (tatsachlichen), ci trebue să fie autentice concepte generale a căror sferă se compune din indivizi (Einzelheiten) ideali, din specii autentice. De aceea propoziţiile (Sätze) pur conceptuale nu afirmă nimic despre real. Chiar acolo unde e vorba de judecăţi, nu e vorba despre judecăţi ca experienţă reală (als reale Erlebnisse), ci e vorba de judecăţi în sensul semnificaţiilor enunţiative (Aussagebedeutungen), în specie.

Relaţiile ideale şi legile ideale, alcătuesc un imperiu propriu. Acesta se constitue în judecăţi (Sätze) pur generale,

1) Dăm paranteze husserliene, anume ca să se vadă cât de departe sunt Log. Unters. de structura de mai târziu a fenomenologiei pure.
2) idem pag. 123.

construite din „concepte", care nu sunt conceptele clasificatoare (Klassenbegriffe) de acte psihice, ci concepte ideale, concepte esențiale (Idealbegriffe, Wesensbegriffe), care își au temeiul concret în asemenea acte, adică în corelatele lor obiective.

Adevărul care e numit după Pythagora „numărul trei", și cele asemenea lui, nu sunt unități empirice sau clase de individualități, ci sunt obiecte ideale, pe care le sesizăm printr'o „experiență pură" în actele corelate ale numărării, ale judecății evidente [1]).

In acest sens, domeniul de cercetare al logicei pure, este analog cu acela al matematecei pure, rezultat al *„ideației"*. De altfel, mulți logicieni (Lotze, Riehl) le consideră științe „surori", ori chiar socot că aritmetica nu se ocupă cu numărarea, cu numerile ca prezentări concrete, ci cu numerele ca „individualități ideale", ca specii de treapta cea mai de jos. In acest sens, cifra trei nu este o numărare a lui 3 a mea ori a altcuiva — nu e o reprezentare 3 — a mea ori a altcuiva — ci e mai curând specia ideală a unei forme (ideale Spezie einer Form) care își are cazurile individuale concrete în anume acte de numărare, în sfera colectivului constituit.

Din cauza asta propozițiile aritmetice nu spun nimic despre „ceeace se află în simpla noastră reprezentare despre numere". Ele se ocupă mai curând cu numere și coligări de numere, exclusiv, într'o puritate abstractă, în idealitate. Principiile acelei „aritmetici universale" (ale nomologiei, am putea zice), sunt legi care se fundează pur în esența ideală a genului număr.

Ca și în logica pură, psihologia și științele de fapte nu au ce căuta aci, cercetarea *procesului gândirii este inoperantă.*

6. — Am căutat să redăm cât mai fidel acea atât de cunoscută „Prolegomena", care cuprinde aproape tot tomul I, cu multe simplificări și lăsând la o parte chiar și refutația logicei concepute pe temeiul „principiului economiei gândirii", fiindcă prin acțiunea ei critică, așa cum am spus, această introducere delimitează domeniul logicei și constitue datele liminare ale unei precise înțelegeri a fenomenologiei. Intâlnim aci nu numai o poziție nouă, dar și delimitări cari aveau să rămâie și în teza transcendentală: *„existența supraindividuală", esența, conceptul de esențialitate, evidența apodictică, conceptele*

1) idem pag. 186-187.

de ideal, ireal, adevăr absolut, etc., care sunt forme primitive [1]) ale structurii esențiale și specifice ale fenomenologiei.

Adevărul este însă că, așa cum spune Husserl, referindu-se la Hume „a îndeplini o discriminare importantă din punct de vedere al teoriei cunoașterii, nu înseamnă încă a sesiza just și esența ei din punctul de vedere al teoriei cunoașterii" [2]). Toate generalitățile enunțate în Prolegomena, sunt destul de vagi, neprecis formulate, deci un motiv explicabil pentru rătăciri disidente și pentru critici, în anume sens îndreptățite, astfel drumul până la prinderea esențelor transcendentale e într'adevăr lung, iar precizările pe cari le încearcă să le aducă în constituirea logicei pure, în sensul vederilor enunțate, în tomul II, deși nu părăsesc terenul câștigat în introducere, și deși îl îmbogățesc cu zone noui, sunt lipsite de perspectiva precisă, ba dimpotrivă, dau apă la moară disidențelor și interpretărilor nedorite de el, extremiste. Regretăm că nu putem face o expunere măcar sumară, a acestui tom, spațiul nu ne-ar îngădui-o, deși avem convingerea că ar folosi cercetătorilor ca să evite o înțelegere greșită dăunătoare a fenomenologiei pure. Cum însă asupra celor pozitiv câștigate, Husserl revine în lucrările ulterioare, pe care le vom cerceta, să notăm aci, punctele care au dus la confuzii și controverse, după ce vom fi expus sumar planul lucrării.

7. — „Logica pură", cel puțin în forma inițială din Log. Unt., va fi o reformă încercată de un matematician, care are revelația adevărului în știința lui particulară, dar care dorește o lumină cât mai adâncă în toată problematica formală a adevărului în genere. Din deprinderea de a coborî până la datele originare, până la axiome, Husserl își propune în tomul doi, o cercetare mai adâncă *„a fenomenologiei și a teoriei cunoașterii"*, implicând *„fixarea categoriilor" pure de semnificație; categoriile pur obiective și complicațiile lor legale*. A-

1) In prefața celei de a doua ediții, Husserl găsește totuș că s'a orientat prea unilateral după conceptul „Vérités de raison", în expunerea adevărului în sine, dar aceasta privește doar explicația, pentrucă poziția sa rămâne valabilă și pentru teza transcendentală.

2) In acest sens într'altă lucrare a noastră am căutat să arătăm că o *atitudine conceptuală* nu înseamnă însă și o *concepție sistematică*, deși se pot referi ambele la o poziție identică. Sunt lucruri pe care o „Fenomenologie a explicației" nerealizată până astăzi, ar urma să le lămurească complect și distribuitiv. Atunci se va vedea că un „sistem" nu se poate explica numai prin comentarii și referințe atitudinale, ci printr'un concret al datelor lui originare, în care coordonatele sunt date într'un analogon strict. Este demersul pe care îl încearcă chiar expunerea de față în dorința de a rămâne ea însăși în cadrele fenomenalogiei.

ceasta ar constitui întâia problemă generală a Logicei pure. Cea de a doua să fie cercetarea *„legilor şi teoriilor” care se fundează prin aceste categorii;* iar cea de a treia însfârşit, ar fi *„o teorie a formelor posibile teoretice”*, („o teorie a teoriilor posibile), adică *„teoria pură a multiplicităţii”* (reine Mannigfaltigkeitslehre). Logische Untersuchungen îşi iau asupra lor numai cea dintâiu dintre aceste probleme constitutive, aceea a unei analize a datelor fundamentale, Ideia constitutivă a unei logici formale, pure.

El realizează această analiză esenţială, cu o putere de pătrundere şi cu o subtilitate care-ţi dă impresia că au fost rareori atinse în filosofie, şi de pildă analiza sensurilor termenului „Vorstellung” poate sta desigur alături de analiza termenului de „Begriff” din Critica raţiunii pure a lui Kant. Pornnid dela relaţiile empirice ale „trăirilor” (Erlibnisse) de semnificaţie, caută să lămurească mai întâiu termenul echivoc de „expresie”, arătând care sunt *deosebirile esenţiale* (fie logice, fie fenomenologice), care *aparţin aprioric expresiilor*, cu alte cuvinte, *legile apriorice ale semnificaţiilor*. Şi aci face distincţia rămasă aproape clasică, anume că în orice expresie sunt date multiple: datul fizic (physische Seite) şi trăirea psihică (psychische Erlebnisse), cu fluxul intenţional.

Apoi deosebeşte încă între *actul de a comunica* (was er kundgibt) şi între *actul de a semnifica* (was er bedeutet); şi iarăşi în ceeace priveşte semnificaţia însăşi, între *was er bedeutet* (adică e vorba de conţinutul reprezentării nominale) şi de *ceeace e numit* (Gegenstand der Vorstellung). Pe de altă parte, expresia ca atare în afară de „sunetele ei”, are drept *esenţiale,* două soiuri de acte: *actul simplei semnificaţii,* care pune doar *intenţional,* dar gol (leer) *ceva,* şi actul care într'un mod sau altul împlineşte, *realizează,* (erfüllt, bestätigt, bekräftigt), intenţia, *ceeace e vizat,* într'o sinteză specifică, în intuiţie (în *Bedeutungverleihender Akt,* iar în al doilea *Bedeutungerfüllender Akt,* actul cunoaşterii însuşi, dat în primul caz anschauliche *Fülle*[1]), toate deosebiri de mari consecinţe pentru fenomenologia însăşi. Să se reţie însă, că aci, termenul „Akt” n'are nici o legătură cu actul luat în sensul clasic, etimologic.

In deosebi, l-a preocupat pe Husserl, conţinutul ideal, intenţional, al actelor logice aşa numita de el *obiectitate*

1) Log. Unt. vol. II pag. 31, 32, 34, 39.

(Gegenstandlichkeit) ca să o deosebească de obiect în sensul real, cu toată problema *sensului deosebirii* dintre *obiectele reale* şi cele *intenţionale, unitatea ideală a speciei*, limpezirea ideii de adevăr în relaţie cu *ideia evidenţei în judecată*, ca şi clarificarea conceptelor categoriale, dătătoare de formă (conexiunile categoriilor logice şi noetice). „Intenţiile obiectivante" (treptele şi modalităţile sintezei evidenţei), împreună cu fundamentalul capitol (contribuţia originală, revoluţionară oarecum a lui Husserl) după *intuiţiile sensibile*, despre *intuiţiile generalului* şi *intuiţiile categoriale* (ale conţinutului judecăţilor, „Sachverhalt" de unde apoi atât de aprig discutata *Wesenschau*, respectiv *Wesenserschauung*, cu *aprioricul formal* şi *aprioricul material)*, ne dau cheia fenomenologiei transcendentale aşa cum dealtminteri i-au dat-o lui Husserl însuşi.

8. — E necesar să arătăm însă, că Logische Untersuchungen nu oferă, după cum de altfel precizează autorul, un „sistem de logică", ci doar pregătirea unei „logice filosofice", explicată din izvoarele fenomenologiei.

In întregul ei, tema structurei *constitutive* va fi reluată mai întâiu sumar, în primul capitol din Ideen şi apoi, târziu, sistematic, analitic, în „Formale und Transzendentale Logik", în prima parte pe care o dedică tot „Logicei obiective, formale, apophantice". Astfel după ce explicitează termenul „a gândi", de unde reţinem mai ales formula care ni se pare definitivă: *„gândirea în înţeles larg* (este) *o trăire care constitue un sens*" [1]) (sinnkonstituierendes Erlebniss), reia în formă nouă, *esenţa formalului*, deosebind mai precis între *aprioricul analitic formal* şi *aprioricul sintetic* contingent (material); acesta dedus din faptul că „raţiunea însăşi şi în deosebi raţiunea teoretică, e un *concept al formei*" (Formbegriff) [2]). Ca să dăm un exemplu în această privinţă, vom spune că „o judecată apriorică despre *„tonuri în genere*" este doar un „aprioric contingent", pe când o judecată apriorică despre *„conţinuturi în genere"* este un aprioric formal.

Dacă ne mărginim la raţiunea care judecă (Urteilende Vernunft), atunci putem socoti logica drept însăşi desfăşurarea (Selbstauslegung) raţiunii pure [3]). Pe de altă parte, cum am mai arătat, ca orice ştiinţă apriorică, logica e chemată şi la funcţiuni normative, practice, dar aceasta nu interesează aci.

1) F. und Tr. Log. 19.
2) F. und Tr. Log. 25-26.
3) F. und Tr. Log. 27.

Descriind structurile logicei formale, Husserl își propune întâi să expliciteze esențial cele trei trepte, din ce în ce mai înalte ale ei, ca discipline analitice deosebite: a) *Teoria formelor pure ale judecăților* (sau cum o numea în Log. Unt. gramatica logicei pure), care privește doar simpla posibilitate a judecăților ca judecăți (Möglichkeit von Urteilen als Urteilen); b) Logica fără contradicție, (Konsequenzlogik, Logik der Wiederspruchslosigkeit), disciplină menită să cerceteze formele și *„legile esențiale"*, care condiționează în mod pur *„lipsa de contradicție"* internă și externă a judecăților, care pun probleme ale consecvenței ori inconsecvenței, *„in forma"* numai, fără să se întrebe de adevărul ori neadevărul lor, deci Teorie a sensului (Sinneslehre) [1]).

O teaptă mai înaltă a Logicei formale, ar fi depășirea purei analitice, într'o logică a adevărului (Wahrheitslogik), corelată cu „Logik der Konsequenz", care îi e baza însăș; și care ar reprezenta orientarea dela forma pură la obiect real.

9. — In sfârșit, spune Husserl, treapta cea mai înaltă a logicei formale, ar fi așa zisa *„Teorie a multiplicității"*, (Mannigfaltigkeitslehre) prevăzută și ea în planul inițial al Log. Unt. ca o *„teorie a formelor de teorii posibile"*, a cărei temă este să descrie *în totalitatea lor, sistemele de judecăți*, care fac posibilă *unitatea unei teorii deductive*. Obiectiv, apare aci „conceptul întregului" (Totalbegriff) pe care matematica îl are în vedere, fără nici o desfășurare determinată, sub titlul de multiplicitate și care este „conceptul formei" (Formbegriff) unui domeniu de științe deductive. „E un domeniu care e determinat numai și numai prin aceia că e supus unei teorii de o „anumită formă", adică pentru obiectele sale, sunt posibile anumite conexiuni (Verknüpfungen) care supuse unor „anumite legi", stau sub forma determinată. In ceeace privește „materia lor", aceste obiecte sunt nedeterminate" [2]).

Rolul acestei *teorii a multiplicității*, e între altele să explice expozitiv și sistematic, aproape infinitele forme de teorii, și deasemeni, să recunoască teoretic, multiplele forme de teorii, de această specie, drept cazuri particulare ale generalităților formale de trepte și mai înalte (aber auch mannigfaltige Theorienformen dieser Art, theoretisch als Einzelheiten höherer Formallgemeinheiten zu erkennen), deasemeni să deslușească *Ideea*

1) F. und Tr. Log. 46-47.
2) F. und Tr. Log. 79.

de ordinul cel mai înalt al *unei forme de teorie în genere, a unui sistem deductiv în genere*, într'o teorie sistematică, în formele ei particulare şi determinate[1]). Cazul particular, care ar putea fi luat drept model pentru cele de mai sus, e geometria lui Euclid, care a şi călăuzit matematicile spre acea „teorie a multiplicităţii, proprie lor", şi al cărei ideal, dacă ar fi să se realizeze, ar urma să deriveze dintr'un sistem de axiome, ultim, ireductibil, în deducţie pur silogistică, întregul sistem infinit al geometriei spaţiului, „*adică ne-ar destăinui teoretic şi deplin, esenţa apriorică a spaţiului*".

Problema unei lămuriri radicale a relaţiilor dintre logica formală şi matematica formală, îl preocupă în deosebi — după cum e şi explicabil — pe Husserl, şi el vede o definitivă lămurire a sensului de „matematici pur formale" (inclusiv silogistica formală pură) în determinarea acesteia, ca o pură analitică a lipsei de contradicţie. De altfel, el unifică logica pur formală, cu toate disciplinele ei: teoria formelor judecăţii, teoria logicei lipsei de contradicţie într'o analitică apophantică atotcuprinzătoare, în Ideea acelei *Mathesis Universalis*, iniţiate de Leibniz, atrăgând luarea aminte că numai conceptul de formă goală (Leeruniversum) al matematicilor moderne, permite azi acest lucru, „căci matematica antichităţii, nu ajunse la ideia de formă pură în aceste discipline"[2]).

Pe de altă parte, o cercetare esenţială ne arată că posibilitatea acelei discipline, pe care am numit-o Wahrheitslogik, e datorită unei „*Ontologii formale*", ca o *ştiinţă apriori despre obiecte în genere*. Aci întâlnim din nou geniala determinare a lui Husserl despre „obiectităţile categoriale", de ceeace ea a numit „Gegenständlichkeit", obiect al intuiţiei esenţiale formale.

„*Kategorial geformte Gegenständlichkeit*, das ist kein apophantischer Begriff, sondern ein ontologischer"[3]). Dar despre ontologia formală şi materială, va mai fi vorba în expozeul nostru. Cu acestea am terminat expunerea sumară *a logicei formale* „obiective", pe care o schiţase abia în Log. Unt., însă Husserl o socoate cu totul insuficientă chiar în această formă complectă şi înţelege să fundeze o *logică transcendentală*, despre care vom vorbi după expunerea descriptivă „subiectivă" (şi se va vedea în ce sens) a filosofiei idealismului transcendental.

1) F. und Tr. Log. 80.
2. F. und Tr. Log. 70.
3) F. und. Tr. Log. 129.

10. — Revenind acum la incertitudinile care l-au dus la Cercetările logice, putem spune că golul pe care l-a găsit Husserl în această zonă a fundării logicei, în zona cea mai de dedesubt a cunoaşterii şi a expresiei, s'a dovedit atât de puţin explorat, atât de nebănuit, încât încercările de delimitare au condus la o *nouă disciplină*, intercalată între psihologia tradiţională şi logica formală, cel puţin asta pare să fi fost prima lui soluţie, în Logische Untersuchungen, şi în orice caz, aceasta este forma în care „Fenomenologia" apare în această lucrare.

Menită în gândul dintâi, să salveze idealitatea matematică şi apoi cea logică, noua disciplină a trebuit să îmbrăţişeze treptat tot domeniul cunoaşterii, într'un mod atât de revoluţionar, că a influenţat aproape toată filosofia contimporană. Dar, pe de altă parte, deosebirea dintre fenomenologia *cunoaşterii*, a *expresiei* şi a *judecăţii* şi o *psihologie descriptivă* a aceloraşi date psihice, a fost extrem de controversată, şi Husserl a trebuit să revie necontenit asupra ei, căutând un principiu unitar de explicaţie sistematică.

Când în cele din urmă a ajuns la conceptul *Reducţiei transcendentale*, el a fost nevoit să recunoască insuficienţa primei forme şi a precizat cu regret, că „a indicat greşit în prima ediţie a Log. Unt., Fenomenologia, drept o psihologie descriptivă" 1).

Nu e singura concesie pe care o face, ba e nevoit să atragă luarea aminte că în ediţia nouă a refăcut serios o parte din materialul primei ediţii şi, în deosebi, a căutat să pună terminologia la punct. In două sensuri pare-se, păcătuia cu deosebire prima formă a „Cercetărilor logice": întâiu printr'o considerare, când subînţeleasă, dar adesea şi expresă a lucrurilor" (Dingen) ca transcendente, iar pe această linie s'a desvoltat — susţinută şi de acea revoluţionară „obiectivitate",. orientarea către obiect — o disidenţă realistă în sensul aristotelic, dar mai ales, pe de altă parte, continua afirmare a esenţei adevărurilor, ca o existenţă „netemporală" „supraindividuală", existenţa esenţelor, necondiţionate nici fizic, nici psihologic, a dus la ceeace s'a numit „realismul platonic" al lui Husserl, la o „hipostasiere" a esenţelor, analoagă existenţei reale a ideilor în concepţia creatorului dialecticei idealiste. Dar dacă unora dintre elevii lui Husserl, această revenire modernă la o

1) Log. Unt. I pag, XIII.

temă clasică li s'a părut un câştig de preţ, şi au preferat să rămână pe această poziţie, chiar când erau desavuaţi, Husserl considera drept „răstălmăcire" deopotrivă „hipostasierea metafizică a generalului prin acceptarea unei existenţe reale a speciilor în afară de gândire", cât şi „hipostasierea psihologică a generalului prin acceptarea unei existenţe reale a speciilor în gândire" 1). Asta nu a împiedicat să fie îndârjit criticat de reprezentanţii neocriticismului. Pare-se că numai din pricina acestei „răstălmăciri", evoluţia lui Husserl spre un idealism transcendental a fost socotită de aceştia ca o întoarcere a lui spre idealismul transcendental în sens kantian.

In realitate, cu condiţia de a nu vedea în Logische Untersuchungen decât o lucrare pregătitoare, o încercare de curăţire a terenului şi de fixare a câtorva elemente constitutive, aşadar, renunţându-se la prelungirea acestor date în sensuri posibile, dar nu reale, ni se pare excesiv să se socoată că Husserl a parcurs drumul dela realismul platonician la idealismul kantian. Dar asupra acestei chestiuni vom reveni în încheiere, căci sunt sensuri care se cer neapărat precizate.

Ni se pare pentru moment necesar, să deducem învăţătura pe care pare să o fi tras Husserl din încercarea lui de a scruta şi de a explicita *elementele fundamentale ale cunoaşterii*. Anume, că nu poate exista explicaţie în această zonă, care să nu implice un sistem întreg, o vedere unitară despre lume, în quidditatea ei. Chiar atunci când s'a abţinut, alţii au prelungit pentru el liniile, şi în sensul nedorit de el. De altfel însăşi insuficienţa terminologică e totdeauna efectul lipsei unei viziuni sistematice, totaliste.

Astfel, putem deduce că în urmă el ajunge la convingerea că o „*nouă ontologie*" e necesară, că trebue găsită „*o nouă dimensiune a existenţei*", (a lui Sein), iar rezultatul cercetărilor lui îl constitue „*Ideile despre o fenomenologie pură şi o filosofie fenomenologică*", opera din 1913, despre care noi vom vorbi, desemnându-o sumar cu termenul „Ideen".

11. — Inainte de a trece la cercetarea nouii lucrări, să indicăm sumar, măcar o parte din materialul care rămâne din Log. Unt. nu numai valabil pentru fenomenologie, dar constitue chiar pragul ei adevărat.

E astfel mai întâiu ceeace constitue aşa numitul *primat al intuitivităţii, preţuirea datului „în persoană"*, a datului „*el*"

1) Log. Unt. II 121-122.

însuşi" (selbstgebende) ca opus *simplei semnificaţii*, apoi ideia şi metoda *obiectităţii* ideale ca şi obiectitatea *categorială* (Gegenständlichkeit) deopotrivă *intenţionale*, descoperire, care pornită din concepţia (psihologistă totuşi) a lui Brentano, avea să lărgească în mod considerabil domeniul „existenţei" în filosofie, ducând pe Husserl la deducţia fenomenologiei transcendentale.

Tot aşa de interesantă apare preţuirea din ce în ce mai mult a *Evidenţei, ca un atribut esenţial al intenţionalităţii*, analiza ei sistematică constituind după Fink, singurul progres real dela acel „clara et distincta perceptio" al lui Descartes, încoace.

Fundamentală pentru doctrina husserliană apare şi descrierea atât de originală a *formelor categoriale*, cu corelatul revoluţionar al *intuiţiei categoriale*, toate contribuind la ceea ce s'a numit intuiţionismul lui Husserl.

In afară de aceste contribuţii precise la desvoltarea ulterioară a fenomenologiei pure, Log. Unt. cuprind un material de specialitate, care le fac indispensabile cercetărilor *logicei apophantice* îndeosebi.

Cum am spus, insuficienţa generală a acestor contribuţii era datorită faptului, că le lipsia un fundament teoretic unitar, că păstrau în definitiv pecetea de a-şi fi avut sursa în cercetări strict, am zice, local determinate, în matematicele superioare.

Faţă de precaritatea filosofică a poziţiei din prima ediţie din Logische Untersuchungen, noua formulare din Ideen apare mai cuprinzătoare, şi în acelaş timp „*radicală*". Desigur că această purificare implică reale dificultăţi, care socotim că vor fi uşor de trecut, acum când cetitorul posedă sensul existenţei *ideate*.

12. — Am spus că faţă de Logische Untersuchungen, poziţia filosofică a lui Husserl capătă în noua lucrare un caracter „radical". Depărtarea de realitate, de lumea faptelor naturale, pe care o solicită cetitorului său în considerarea trăirilor intenţionale, va fi generalizată în aşa măsură, încât „„experienţa pură", care era corelată cu experienţa empirică, în reducţia eidetică este universalizată, nu se vor mai suspenda pe rând şi întâmplător „faptele", ci totalitatea lumii reale va fi pusă în suspensie, şi încă nu numai atâta, dar conştiinţa empirică întreagă va fi *purificată* ca să se obţină *câmpul pur al conştiinţei transcendentale*.

In acest sens, fenomenologia devine „o teorie eidetică descriptivă (deskriptive Wesenslehre) a actelor pur transcendentale, în poziţie fenomenologică".

Această suspendare a existenţei lumii reale, folosită ca o *metodă* în procesul de cunoaştere, am mai întâlnit-o fără îndoială. Ea este la temelia filosofiei moderne. Intr'un anume sens, şi tot are dreptate Husserl când tăgădueşte că s'a întors la idealismul kantian, fiindcă el pretinde că s'a întors la sursa însăşi a filosofiei kantiene, la acel „cogito" care stă deopotrivă la baza idealismului filosofic modern, ca şi la baza raţionalismului scientist al acestei epoci.

Punctul de plecare şi-l alege Husserl metodologic, în dorinţa de a da ştiinţei o bază sigură, un sistem corelat care să permită o nouă organizare a ştiinţei „pe un fundament absolut".

„Ca punct de plecare, luăm conştiinţa într'un sens pregnant şi în primul rând „prezent", pe care îl indicăm în modul cel mai simplu prin „Cogito" cartesian. După cum se ştie, Descartes lua aceasta într'un sens foarte larg, care cuprindea sensurile: „eu percep ,eu îmi amintesc, eu îmi închipui, eu judec, simt, doresc, etc." [1]).

13. — Husserl, însă, nu se va opri, asemeni lui Descartes, la *evidenţa* dobândită în acest act originar, pentruca după modelul acestei evidenţe să judece despre existenţa altor concepte şi să se călăuzească în întreg ţinutul cercetărilor de fundare a ştiinţei şi filosofiei. El înţelege să rămâie metodic în fluxul actelor pure, „în toată deplinătatea concreţiunei lor", aşa cum apar în implicaţiile esenţei lor proprii, şi în acest sens „concret" e desigur mai aproape de subiectivismul lui David Hume, decât de oricare altă filosofie.

Aceasta e cu putinţă, căci fiecare trăire (Erlebniss) a fluxului, pe care îl întâlneşte privirea reflexivă, are o esenţă proprie, care poate fi intuită, are adică un conţinut pur, care poate fi observat în particularităţile lui înseşi [2]).

Ceeace rămâne în acelaş timp neobservat în particularitatea lui însăşi, ceeace nu e lanţul continuu al lui „das wache Ich", deşi tot Erlebniss intenţional *este modul de inactualitate* al conştiinţei, simplul *potenţial*, ca opus *modului actualităţii*, *„explicitatului"*.

Această operaţie a suspendării lumii reale, această *„epochè"*,

1) Ideen pag. 61.
2) Ideen pag. 61.

ἐποχή, care părea destul de uşoară, prezintă totuşi dificultăţi atât de mari, încât nici măcar nu pot fi bănuite înainte de o cercetare a condiţiilor liminare. Husserl consacră o mare parte din această întâie carte, unor „cercetări pregătitoare", care constau în analize împinse până la limita nuanţărilor posibile. De altfel, este destul să arătăm că enunţarea cuprinde termenul „lumea reală", a cărui determinare înfăţişează greutăţi neînchipuit de mari, pe cari filosofia universală a încercat zadarnic până acum să le depăşească.

Husserl sfârşeşte prin a creia o nouă dimensiune a existenţei (a lui Sein) şi ca atare fenomenologia e de fapt o „nouă ontologie", dar tocmai pe calea aceasta „fenomenologia pură" a stârnit cele mai vii întâmpinări. Cum am spus, o întreagă serie de cercetări preliminare au fost necesare pentru pregătirea acestei soluţii filosofice, de altfel unele încep încă, mai ades cu altă terminologie, din „Logische Untersuchungen".

14. — Astfel, împrumutând dela Brentano, care şi el îl luase dela scolastici, conceptul despre *intenţionalitate*, Husserl deosebeşte în orice dat psihic un *act* şi un *obiect al actului*. Orice reprezentare, implică astfel un *act* deoparte, iar de cealaltă ceeace a „vizat" (gemeint) în acest act, *reprezentatul însuşi*. Orice *dorinţă* implică actul dorinţei deoparte şi ceeace *e vizat în această dorinţă*. Această „intenţionalitate", care la Brentano şi la ceilalţi caracterizează toate actele psihologice, însă în înţelesul psihologist naturalist, trecută acum în planul esenţialităţilor, va constitui una din temele constitutive ale fenomenologiei. In această deslusire despre act şi conţinutul lui corelat, îşi află temeiul cele mai de seamă operaţii fenomenologice: *orientarea spre obiect* (care a influenţat toată ştiinţa contemporană) şi unde se întâlneşte Husserl cu urmaşii lui Bolzano, ca Meinong, etc., *structura semnificaţiilor, structura sferelor de conştiinţă* (paralelismul noetic noematic) *şi însăşi această „epochè"*.

Deci, de vreme ce obiectul e transcendent propriei lui percepţii, a exista, nu înseamnă acelaş lucru pentru actul de conştiinţă şi pentru ceeace e dat în el, ci dimpotrivă lucruri diferite, de consecinţe hotărîtoare, pentru destinele fenomenologiei. De o parte actul de conştiinţă transcendentală însăşi, are existenţă absolută, o unitate care nu admite nici dedublări, „nici nuanţări" (Abschattungen), nici prezenţă reprezentativă (sie stellt sich nicht dar). Percepţia ei — fiindcă toate Erlebniss-ele sunt conştiente — este o simplă privire (Er-

schauen) a unui *ce*, care în această percepţie este dat ca *absolut*, nu ca un dat identic într'o serie de fenomene. Percepţia aceasta nu are „laturi" care s'o înfăţişeze succesiv şi felurit. Pot gândi despre ea adevărat sau fals, dar ceeace e dat în fiecare privire asupra ei este acolo, cu calităţile ei, cu intensitatea ei[1]).

Caracteristica actului intenţional într'o percepţie, este în acelaş timp şi caracteristica întregei conştiinţe. Intenţionalitate, existenţă absolută, lipsă de nuanţări (Abschattungen), caracterizează în totalitatea ei conştiinţa, iar obiectul ei intenţional este de o parte percepţia externă, de alta, ceeace e dat ca obiect în conştiinţă însăşi, în analogie modificată cu existenţa transcendentală.

15. — Cu totul diferit este modul de a exista al obiectului actului intenţional, în percepţia externă.

Aparţine percepţiei transcendente ca obiect (Dingwahrnehmung) şi aceasta constitue şi necesitatea esenţială a ei (Wesensnotwendigkeit) să fie dată cu oarecare „*inadecvare*". Deci nu poate fi înfăţişată decât dintr'o parte (einseitig), ea e dată în simple moduri de apariţie (Erscheinungsweisen care la Husserl nu înseamnă „fenomene"), în mod necesar ea cuprinde un *sâmbure* (ein Kern) de *reale înfăţişări* înconjurat de un orizont impropriu de ceeace a „dat împreună" (Mitgegebenheit) şi într'o mai mare sau mai mică nedeterminare. In dieser Weise in infinitum unvollkommen zu sein, gehört zum unaufhebbaren Wesen der Korrelation Ding und Dingwahrnehmung... kein Gott kann daran etwas ändern, sowenig wie daran dass 1+3=4 ist[2])...

Aceste moduri în care e dată percepţia externă sunt valabile şi în „modificările reproductive", dar în feluri modificate: („Dingliche Vergegenwärtigungen, Vergegenwärtigen durch Darstellungen, wobei die Abschattungen selbst, die Auffassungen und so die ganzen Phänomene durch und durch reproduktiv, modifiziert sind")...

De altfel, chiar Errlebniss-urile au reproduceri şi acte de intuiţie reproductivă, şi anume în reactualizare cu reflexiune despre reactualizare. Fireşte, nu se întâlnesc aci şi nuanţări[3]), căci trăirile „schatten sich nicht ab".

Se înţelege acum că obiectul intenţional al percepţiei nu

1) Ideen 81.
2) Ideen 80. 81.
3) Ideen 82-83.

are aceeaşi existenţă absolută ca actul însuşi. Experienţa, oricât de adâncă şi pătrunzătoare, lasă deschisă posibilitatea *ca el să nu existe* — oricât de permanentă ar fi conştiinţa despre prezenţa lui corporală (leibhaftigen Selbstgegenwart). *„Legea esenţială"* spune că *existenţa lucrurilor nu este implicată în mod necesar în faptul că sunt date, ci e într'un anume mod totdeauna contingentă*[1]). *Pe când dimpotrivă aparţine fiecărui flux de conştiinţă şi eului, ca atare, posibilitatea principială să câştige evidenţa (existenţa) şi fiecare (act) poartă în sine garanţia unei absolute existenţe, ca posibilitate*[2]). E aci un moment metafizic pregnant căci *„în modul acesta teza lumii, care e contingentă, stă în faţa tezei eului meu pur şi trăirii mele psihice (Ichleben) care „în mod necesar" este absolut neîndoelnică. Orice lucru material dat corporal poate şi să nu fie, nici un Erlebniss dat corporal nu poate să nu fie, iată legea esenţială, a necesităţii şi a contingenţei*[3]).

Reţinem deci că „esenţa conştiinţei" ne este dată de Husserl într'o teză care întoarce toate datele ştiinţelor naturaliste, care tăgăduiau „obiectivitatea" conştiinţei, căci văd în ea doar succesiuni de fenomene subiective, cărora, reduse la categoriile naturei, încearcă să le dea structura legală abia prin studiul pozitiv şi empiric al faptelor (succesiuni cauzale, quantificarea sensaţiilor, etc.). Este o răsturnare, şi fiindcă în corelaţia transcendent-imanent absolutul cade în lotul imanentului, deci imanentul pune teza „lumii", el îi dă semnificaţie şi dacă omul de ştiinţă vrea să „cunoască într'adevăr" şi să întemeieze sistemul cunoştinţelor sale, el trebue să aibe ca punct de coordonare conştiinţa transcendentală însăşi. Cu această raportare la conştiinţă, dobândim un nou înţeles al fenomenologiei, care însă în forma aceasta nu constitue decât pragul unei noui sistematizări, şi mai ales un nou sens al „subiectivităţii" devenite absolute.

16. — Inarmaţi cu această expunere sumară, căci a trebuit să suprimăm extrem de numeroase precizări de particularităţi, din lipsă de spaţiu şi din dorinţa de a simplifica pentru o mai uşoară înţelegere a corelaţiei imanent-transcendent, să ne întoarcem la reducţia fenomenologică, la epochè. Teza pe care o adoptăm. este aceea a suspendării provizorii (Ausschaltung), „a punerii în paranteză" (Einklammern) a ori-

1) Ideen 86.
2) Ideen 85.
3) Ideen 85.

cărei existenţe transcendente, „adică în primul rând existenţa lui Dumnezeu, apoi lumea naturală, orice obiectivităţi individuale constituite prin funcţiuni de conştiinţă valorizatoare şi practice, toate speciile de creaţii culturale, operile şi valorile technice şi artistice, implicit ştiinţele morale (Geisteswissenschaften) şi cele naturale. Odată cu aceasta, cade bineînţeles lumea psiho-fizică, deci eul care realizează reducţia fenomenologică îşi pierde nu numai corporalitatea fizică, ci şi existenţa psihologică în sensul empiric ca fiind un dat al naturei. Prin urmare, reducţia fenomenologică înlătură toată conştiinţa empirică, adică şi aşa zisa experienţă internă, ceeace sporeşte considerabil dificultăţile, şi aşa destul de mari. ale posibilităţei realizării ei.

Mai mult încă sporesc aceste dificultăţi, când e vorba de ştiinţele eidetice materiale şi formale, în sfârşit când e vorba de „eul pur".

„Cum e cu putinţă", se întreabă Husserl, „ca pe de o parte conştiinţa să fie absolută, în care se constitue tot ce e transcendent, în definitiv şi întreaga lume psihofizică — iar pe de altă parte, conştiinţa să fie totuşi un eveniment real în cuprinsul acestei lumi?".

Soluţia nu o vede decât datorită unui mod specific de „sezisare" (Auffassung) ori de „experienţă", o specie anume de „apercepţie", care determină conexiunea celor două moduri de conştiinţă într'un act de transcendenţă sui-generis, ce ne înfăţişează într'o dublă atitudine (doppelte Einstellung) conştiinţa „in seiner fliessenden *Diesheit*" odată, iar altă dată: „als etwas aufgefasst". In această dublă atitudine, trăirea psihologică transcendentă este relativă şi contingentă, pe când cea transcendentală, e necesară şi absolută[1]).

Cea dintâiu, trăirea psihologică fiind deci reală, cade prin reducţia fenomenologică, împreună cu toată „realitatea lumii".

17. — Pe de altă parte şi „obiectele generale", şi esenţele, sunt într'un anume sens transcendente conştiinţei pure, căci nu se găsesc real în ea. Totuşi, purificarea transcendentală nu poate să însemne reducerea *tuturor* transcendenţelor, căci atunci „ar rămâne cu adevărat o conştiinţă pură, dar n'ar mai rămâne nici o posibilitate pentru o ştiinţă a conştiinţei pure".

Ca să se înţeleagă mai bine dificultăţile reducţiei fenologice în ceeace priveşte ştiinţele eidetice materiale respectiv

1) Ideen 105.

formale, e necesar să facem o scurtă expunere de ordin logic. Husserl deosebeşte fundamental pentru noua fenomenologie, între ştiinţele de fapte şi ştiinţele de esenţe (Tatsachenwissenschaften şi Wesenswissenschaften), fiindcă domeniile lor de cercetări sunt deosebite. Cele dintâi se ocupă de date originare în experienţa externă (percepţia lumei aşa zise reale de o parte) oarecum ştiinţele naturale, iar pe de altă parte, tot ceeace e înţeles sub numele de „fapt" psiho-fizic şi psihic (deci şi psihologia deopotrivă cu aşa numitele Geisteswissenschaften). Aci sunt valabile categoriile naturei şi metodele empirice inductive, în acest sens lumea este un concept (Gesamtbegriff), subsumând obiectele experienţei posibile (deci contingente) ca şi cunoştinţele empirice despre obiecte, formulate în sisteme teoretice.

„Insă conceptul de contingenţă (aci „fapticitate") e mărginit prin aceea că e corelativ raportat la o *necesitate,* care nu e simplă stare faptică a unei reguli de valabilitate în ansamblul de fapte spaţiale şi temporale, ci are caracterul unei necesităţi de ordin esenţial (Wesensnotwendigkeit), iar prin aceasta, referenţe de generalitate de ordin esenţial" (Wesensallgemeinheit) [1]).

„Fiecare fapt (Tatsache) poate fi, după esenţa lui, altfel", ceeace înseamnă că aparţine sensului (Sinn) oricărui dat contingent, să aibe o esenţă şi cu aceasta, un „rein zu fassendes Eidos"; Eidos care la rândul său poate fi de o *generalitate esenţială de grade diferite.* Am realizat deci printr'o experienţă pură, aşa zisa *reducţie eidetică,* o realitate nouă în care faptul nu mai e redat decât în esenţa sa.

18. — Ceeace aparţine unei esenţe a individului, poate să aparţină şi altui individ, şi generalităţile esenţiale cele mai de sus de această specie, alcătuesc *regiuni* şi *categorii de indivizi.*

La fel, *esenţa,* „Eidos", poate fi dată ca o nouă specie şi ca atare poate fi obiectul unui fel de intuiţie, care în sensul pur se numeşte o *intuiţie de esenţe* (Wesensanschauung). In această intuiţie de esenţe (termenul e dificil, dar intuiţie esenţială ar fi tot atât de impropriu ca intuiţie de esenţialitate) esenţa, eidosul, e dat în mod originar în „corporalitatea" lui, într'un mod propriu însă, de o nouă modalitate faţă de celelalte intuiţii, care aparţin corelativ altor categorii şi în deosebi

1) Ideen 9.

faţă de intuiţia în înţeles obişnuit restrâns, individuală. Deosebirilor esenţiale dintre felurile de intuiţie le corespunde relaţia esenţială, dintre existenţă şi „esenţă" *(Existenz und Essenz)*, raportul dintre fapt şi eidos... Esenţele pure, date ca atare, însă nu cuprind nici cea mai mică afirmaţie despre fapte. adevărul acestora — spune Husserl — nu poate fi dedus în nici un mod din adevărul celor dintâi, ele reprezintă o *reducţie eidetică.* Eidosurile constitue un imperiu propriu ştiinţific, imperiul ştiinţelor eidetice. In acest sens sunt deci constituite ştiinţele pur eidetice, ca logica pură, matematica pură, geometria, mecanica, discipline ale unei ontologii formale, al cărui ideal fusese vag formulat, într'o „mathesis universalis" [1]).

Dacă privim însă orice domeniu al obiectivităţii reale empirice, constatăm că acesta se subordonează cu esenţele lui materiale *(şi precizăm că teoria unui „apriori material" constitue unul din aporturile originale, fundamentale şi probabil definitive ale lui Husserl)* unui gen material superior, unei *„regiuni"* de obiecte empirice.

Fiecărei esenţe pure, îi corespunde o ştiinţă *eidetică regională,* care îi fundează obiectele, descriindu-le structurile pure, deci, o ontologie eidetică regională. Căci dacă ştiinţele eidetice au un caracter de independenţă faţă de ştiinţele faptelor, reciproca nu e valabilă. Nici o ştiinţă de fapte nu se poate întemeia decât ca un corelat ale unei ştiinţe eidetice fundative. In acest sens, toate disciplinele ştiinţelor naturale, îşi au corelatul în *„ştiinţa eidetică despre natura fizică" (ontologia naturii).* In acest mod, toate celelalte regiuni cari râvnesc să devie ştiinţe „de treapta exact" (nomologice) au şi ele nevoe de o fundare strictă, într'o disciplină corespunzătoare, într'o „ontologie eidetică". In înţelesul celor de mai sus, geometria este disciplina eidetică materială, în care se fundează ştiinţele, cari au ca obiect lucrul material, deoarece esenţa lucrului material, e să fie „res extensa". Pe de altă parte în însuşi cuprinsul unei ştiinţe eidetice, de pildă în cuprinsul ontologiei naturii, privirea se poate îndrepta nu numai asupra esenţei ca obiect, ci asupra obiectelor esenţelor subordonate regiunii naturii: „Nicht auf Wesen als Gegenstände gerichtet, sondern auf Gegenstände der Wesen... der Region Natur untergeordnet sind". De pildă, esenţele „lucru", „însuşire", „re-

1) Ideen 18.

lație", „stare de lucruri" (Sachverhalt), „mulțime, ordine", care constitue un fel de obiectitate originară (Urgegenständlichkeit).

Intâlnim aci conceptul de *categorie*, care se referă la ceeace e pur formal în această regiune și care înseamnă, așa cum am arătat vorbind de Logische Untersuchungen, una din contribuțiile cele mai originale și mai rodnice pentru fundaréa adevărată a filosofiei, pe care le-a adus fenomenologia. Deslușirea dintre esențele formale și cele materiale, o precizează Husserl cu o rară subtilitate.

„De o parte se găsesc esențele materiale, și într'un anume sens proprii" (eigentlichen), iar de cealaltă parte, stă realmente un „eidetic", însă esențial și fundamental deosebit: o simplă formă esențială, care e într'adevăr o esență, însă una deplin goală (ganz leeres), o esență ce în modul unei forme goale, convine tuturor esențelor posibile, care într'o generalitate formală cuprind toate, chiar cele mai înalte generalități materiale și le prescriu *legi* prin aceste adevăruri formale [1]).

Dacă ne întoarcem la dificultățile pe cari le întâmpină o autentică *reducție fenomenologică*, înțelegem șovăiala lui Husserl. Esențele pure și categoriile formale alcătuesc, la rândul lor, o regiune de obiecte, ca atare constitue o regiune *concretă*, de o demnitate specială, dar concretă. Pe de altă parte, toate esențele au o existență care nu e nici reală, în sensul platonician, nici reală în sens empiric, ci sunt mai curând, deși de o existență absolut valabilă, *ireale*.

Ele sunt datorite unei experiențe pure, de *„ideație"* (care nu trebue în nici un caz confundat cu idealizarea și pentru ele e valabil *principiul tuturor principiilor*, anume că *orice intuiție care ne dă originarul, este un izvor legal de cunoaștere, că tot ceeace ni se înfățișează ca originar în intuiție, trebue luat pur și simplu drept ceeace se dă, dar numai în limitele în care se dă* [2]).

Cum acelaș lucru e valabil și despre intuiția esențelor (Wesenschau) însemnează că ne găsim în fața unui paradox. De o parte depășim concretul conștiinței, prin actul de pură ideație, dar pe de altă parte tot în conștiință se formează o nouă zonă concretă, deși de o altă specie [3]).

1) Ideen 21.
2) Ideen 43.
3) Se va reveni ulterior asupra sensului și valorii acestui „concret de specie nouă".

In ceeace priveşte logica formală, e dela sine înţeles, că n'ar putea fi pusă în paranteză, deoarece nu e de conceput nimic în afară de principiile ei, nici chiar Erlebniss-urile pure nu se pot sustrage principiului identităţei de pildă, la fel, noetica generală, disciplina care ne dă certitudini despre raţionalitate şi iraţionalitate în gândirea care judecă în genere. Totuşi, dacă luăm ca normă, să nu luăm în consideraţie decât pura imanenţă a conştiinţei, atunci restrângându-ne la strictul inevitabil al noeticei pure, putem pune în paranteză logica şi ontologia formală, împreună cu celelalte discipline, din întreaga Mathesis, deci matematicele de orice formă.

19. — In ceeace priveşte sferele material eidetice, e cel puţin una care nici nu intră în discuţie: sfera esenţială a conştiinţei fenomenologice purificate însăşi, fiindcă *aprioricul conştiinţei este de neocolit*, şi pentrucă în definitiv, acesta este imperiul strict al fenomenologiei pure însăşi, ca teorie descriptivă a esenţelor conştiinţei [1]).

Rămân însă *ştiinţele materiale eidetice*, care se ocupă cu esenţele respective, care nu corespund datelor individuale ale fluxului conştiinţei însăşi, căci şi în această zonă a esenţelor există deosebirea între imanent şi transcendent de pildă: „lucru", „formă spaţială", „mişcare", „culoare a lucrului", deasemeni „om", „sensaţie omenească", „suflet", „trăire psihologică" (Erlebniss in psychologischem Sinne) „persoană", „însuşiri de caracter", etc.. Ştiinţele cari corespund unor esenţe de felul acesta, şi cari sunt geometria, poronomia ca ştiinţă a mişcărilor, fizica pură, psihologia raţională, sociologia pură, etc., le punem în paranteză, într'un fel, şi ca să asigurăm puritatea absolută a fenomenologiei [2]).

20. — Necesitatea eliminării va apărea mai îndreptăţită când vom arăta deosebirea de specii pe care Husserl o face între *„esenţele fluide"* şi *„esenţele ideale"*, deosebire care, socoate Husserl, îi îngădue să depăşească dificultăţi pe care filosofia încă nu le-a depăşit până la fenomenologie.

Cele dintâi „Idealwesen" sunt corelatul conceptelor exacte, „idea în înţeles kantian" [3]), pe când celelalte sunt corelatul conceptelor descriptive.

Esenţele ideale îşi găsesc aplicaţia în anume ştiinţe, în

1) Ideen 113.
2) Ideen 114.
3) Ideen 137-139. Să amintim aci că Husserl denunţa deasemeni confuzia dintre ideia platoniciană reală şi eidos ca pură esenţă (Ideen 40-41).

cele în care sferele sunt constituite din *multiplicităţi definite* (de pildă, în geometrie).

Fenomenologia însă nu e o ştiinţă a sferelor axiomatice, dimpotrivă „esenţele trăirii" (Erlebnisswesen) nu sunt abstracţii ci date concrete. „Ideaţia aceea care dă esenţile ideale drept *„graniţe ideale"* ...este pe de altă parte în mod esenţial şi fundamental deosebită de percepţia esenţială prin simplă „abstracţie" în care un „moment" e luat şi ridicat în regiunea esenţei drept un vag *în principiu*, ca un tipic" (als ein prinzipiell Vages, als ein Typisches[1]). Oricum ştiinţele morfologice, pur descriptive, şi cele ideale, exacte, sunt în mare legătură, astfel chiar discipline concret eidetice cum e fenomenologia au momente abstracte, acest lucru nu trebue să ne împiedice însă să le deosebim categoric şi, în cazul care ne preocupă, să le facem să cadă ca tot ce depăşeşte concretul de esenţe al conştiinţei transcendentale.

20. — Rămâne în sfârşit, o ultimă dificultate, în calea reducţiei fenomenologice: Problema *eului pur*, care de altfel e una din problemele fundamentale ale fenomenologiei, constituind în acelaş timp şi punctul ei de articulaţie, în anume sens metafizică. Husserl e nevoit să recunoască insuficienţa scepticismului său în privinţa *eului pur* din Log. Untersuchungen, ca şi ineficienţa atacului său critic împotriva lui Natorp în jurul acestui *eu pur*. Mai anunţă că a doua carte din Ideen, va fi dedicată în întregime acestei grave dificultăţi[2]).

In sensul acesta, el îşi însuşeşte punctul de vedere atât de cunoscut, kantian, că: *„eu gândesc" trebue să întovărăşească toate reprezentările mele"*, şi admite deocamdată eului pur o *transcendenţă de specie proprie, necondiţionată aşa cum am spus, o transcendenţă în imanenţă*[3]).

In acest sens, *numai, eul pur* nu e cuprins în suspendarea fenomenologică. După aceste succesive eliminări, ne găsim în faţa câmpului „curăţit" al conştiinţei transcendentale, care ne e dat în anume sens, ca o existenţă absolută (absolutes Sein). Aceasta este categoria originară a „existenţei în genere", regiunea originară în care îşi au rădăcinile toate celelalte regiuni ale existenţei, iar fenomenologia transcendentală ne apare ca o

1) Ideen 139.
2) Ideen 110.
3) Ideen 109. Dar asupra acestei esenţiale probleme a filosofiei transcendentale se va reveni în cele ce urmează.

„ştiinţă eidetică a actelor de conştiinţă pure, transcendentale, date în pure esenţe, într'o atitudine fenomenologică" [1]) (phänomenologische Einstellung). Poate fi considerată ca o ştiinţă fundamentală (Grundwissenschaft), fiindcă pe ea se întemeează toate celelate ştiinţe posibile şi metoda ei constitue modelul preocupărilor metodice în ştiinţele eidetice. Intrucât studiază structurile transcendentale ale ştiinţei, este în acelaş timp şi singura filosofie care merită numele de *„critică"*, în sensul pe care l-a încercat cu „ochii închişi" D. Hume, şi pe care l-a năzuit Kant, care după ce a avut în vedere acest câmp de existenţă pură, în deducţia transcendentală din prima ediţie a Criticei raţiunii practice, l-a socotit din greşeală psihologic şi a renunţat la el [2]). Prin urmare toate celelalte încercări filosofice şi ştiinţifice, care de altfel au fost puse în paranteză, trebue socotite ca dogmatice. Cu acestea urmează să încheie acest capitol, care nu constitue decât o operaţie pregătitoare în fenomenologie.

21. — I-am dat mai multă desvoltare, (deşi am fost siliţi să lăsăm deoparte extrem de numeroase precizări de particularităţi şi sensuri de excepţie), pentruca să evităm în expunerea noastră o simplă enumerare de termeni dela început până la sfârşit. Reînoirea terminologică a fenomenologiei e atât de compactă şi de diferenţiată, încât propriu zis, un rezumat nici nu e posibil, căci, într'un anume sens, constitue o limbă nouă în filosofie.

Dacă n'am fi urmărit în structură cât mai apropiat măcar una dintre operaţiile impuse de metoda fenomenologiei, cetitorii noştri ar fi fost lipsiţi de contactul autentic cu această „strictă filosofie ştiinţifică". Pe de altă parte „reducţia fenomenologică" a devenit după răsboi o formulă de mare circulaţie, într'o formă superficială şi improprie, şi am fi vrut măcar să atragem luarea aminte asupra dificultăţilor reale, pe care metoda le înfăţişează, pentru ca nu cumva o uşurinţă nemotivată, să închidă porţi care altfel ar putea fi accesibile, înzestrând pe cetitorul atent cu un minim necesar pentru încercarea de a pătrunde în sferele pure ale fenomenologiei. Căci, dacă de pildă „punerea în paranteză" a lumei transcendente reale pare simplă, celelalte transcendenţe, după cum am arătat, pun dificultăţi atât de mari, încât Husserl, nu numai că se plânge

1) Ideen 139
2) Ideen 118.

de preopinenţii lui, care confundă sferele psihologice cu cele transcendentale, dar arată că el însuşi e supus greşelii.

„Cu multă hotărîre am realizat acolo (în Log. Untersuchungen), primul pas: Drepturile eideticului împotriva psihologizării au fost excelent argumentate. In ceeace priveşte însă cel de al doilea pas (determinarea *esenţelor* imanente şi transcendentale) el a fost făcut cu certitudine numai într'unele teorii — pe când dimpotrivă în alte expuneri din acelaş tom, şovăiala pare evidentă, anume atunci când conceptul principiului logic e orientat, când în funcţie de obiectităţile logic categoriale, când în funcţie de ceeace e corespunzător, de esenţa imanentă a gândirii care judecă[1]).

22. — Odată realizată această „epochè" menită să fundeze o filosofie a *subiectivităţii transcendentale,* sunt posibile o serie de probleme menite, pe de o parte, să cerceteze valabilitatea şi apodicticitatea lui cogito (elucidând astfel definitiv sensul pur metodic al temei *puse numai* de Descartes) şi acestea vor avea un caracter „critic", iar pe de altă parte, să încerce o vastă investigaţie a structurilor pure ale acestei sfere transcendentale, căci fenomenologia nu va urma calea indicată de Descartes, a unor sisteme deductive, ci va căuta să pătrundă toate sferele de existenţă esenţială ale lui Ego transcendental, dat evident într'o structură universală şi apodictică, adică totalitatea *„fenomenelor",* în sens pur fenomenologic, creind astfel o *Egologie fenomenologică* (care nu va fi totuş o filosofie solipsistă). Cea dintâi constatare în investigaţia transcendentală, va fi că multiplele *cogitationes,* actele *noetice transcendentale,* păstrează specific modificate, ca „puse între ghilemele", toate raporturile cu lumea pusă în paranteză, reductivă şi în primul rând specificul intenţionalităţii. „Astfel, percepţia acestei mese este şi în experienţa pură tot percepţia mesei" ca şi în experienţa reală. Vom caracteriza conţinutul lui *ego cogito* transcendental, spunând că, „orice cogito sau orice stare de conştiinţă vizează ceva şi că astfel poartă în el însuşi, în calitate de cogitatum, obiectul *intenţional* (în manierele specifice ale fiecărui cogito).

Acest cogitatum ne apare într'un act specific, *reflexiunea fenomenologică transcendentală,* în care cogito îşi pierde „spontaneitatea primitivă, devenind din dat originar, obiect eidetic. E cu deosebire specific conştiinţei de a constitui la infinit

1) Ideen 117.

obiecte eidetice corelate, şi e ceeace scapă adeseori cercetătorilor fenomenologiei, iar eul devine în cazul acesta „un spectator dezinteresat" al esenţelor trăirii.

23. — Dificultatea cea mai de seamă este deci că, în această reflexiune transcendentală, trebue păstrată permanent o corelaţie, care înseamnă una dintre structurile constitutive ale conştiinţei pure, *corelaţia noesă-noemă*, prin care atingem problemele fundamentale ale fenomenologiei (aller grössten Probleme sind die funktionellen Probleme[1]), adică acelea ale constituirei obiectităţilor în conştiinţă.

„*Funktion*" în acest sens e ceva cu totul deosebit de funcţiunea matematică, e ceva specific, ce se fundează în esenţa pură a noeselor, şi este actul care din date eterogene într'un anume sens, dă o realitate conştiinţei, care nu e, cum o credeau psihologiştii naturalişti, alcătuită din simple complexe de conţinuturi (Inhaltskomplexe).

„Noesă" numeşte Husserl actul pur intenţional, cel care dă specificul acelui *noos* în cel mai larg înţeles al termenului, e actul originar care pune ceva, actul ce dă un sens, actul real al conştiinţei care constitue fluxul acelor *cogitationes*, fluxul eului pur.

Fiecărei *noese*, îi corespunde un obiect constituit intenţional analog cu ceeace e dat în actul originar însuşi, dar nu în sensul unei psihologii empirice (ca la Brentano), şi nici măcar în sensul unor evidenţe de ordin logic, etic ori epistemologic, ca esenţe ale intenţionalităţii ci e o noemă. „A vedea altfel e un mijloc foarte simplu să se boteze doctrina esenţială fenomenologică, drept ceva străvechi, care nu aduce decât un nume nou pentru vechea logică", etc.[2]).

Numai în teza transcendentală îşi găseşte *corelaţia noesă-noemă*, adevărata semnificaţie funcţională. Dar înainte de a preciza această corelaţie, trebue să arătăm că actele noetice reale, implică anumite date reale, aşa zisele date ale simţurilor (Empfindungsdaten) de pildă culorile, dar nu culorile obiectelor din afară, ci corelatele lor pur psihice (pe care în Ideen Husserl le numeşte date *hyletice)* şi care animate de actele pure (Auffassungen) tot reale, îşi crează corelatul intenţional noema, care e ireal. Astfel, „*pretutindeni unei multiplicităţi* de date ale conţinutului real, noetic, îi corespunde,

1) Ideen 176.
2) Ideen 179.

după cum vom vedea, o multiplicitate de date evidente, într'o pură intuiţie, într'un conţinut noematic, sau mai pe scurt noema.

Fiecare Erlebnis intenţional este, datorită momentelor *noetice*, anume noetic, esenţa lui e să ascundă o semnificaţie şi eventual mai multe semnificaţii, pe temeiul acestei semnificări (Sinngebung), şi odată cu ea, să îndeplinească şi alte producţii, care prin ea devin „cu semnificaţie"[1]).

24. — Deci, percepţia mai cuprinde în afară de actele noetice şi în afară de materia ei, datele hyletice, încă un dat, anume ceeace e perceput, dar nu ca un lucru transcendent, ci ca un dat în percepţie însăşi, în aşa măsură, că dacă obiectul real poate să dispară, ceeace e dat perceput în percepţie. nu e supus nici unei distrucţii posibile[2]) şi aceasta este semnificaţia percepţiei însăşi, moment pur intenţional, noema cum am numit-o. Semnificaţia însă nu e toată noema, căci aceasta constă într'un întreg complex de momente noematice (Abschattungen), în care momentul specific semnificativ formează numai un *sâmbure noematic* (noematischer Kern), restul de momente, putând fi şi ele momente semnificative, dar în sens mai larg. In orice caz, acel orizont de „dat împreună (Mitgegebenheit) eterogen, are un variabil coeficient de indeterminare", (Unbestimmtheit), care e în acelaş timp determinarea unui stil prescris, în care se constitue astfel „die unaufhebbaren Wesen der Korrelation Ding im Dingwahrnehmung" şi la această lege de esenţă „nici Dumnezeu nu poate schimba nimic"[3]).

Se iveşte aci o confuzie pe care Husserl vrea s'o risipească neapărat, fiindcă o deosebire făcea şi scolastica, între obiectul mintal, intenţional, imanent conştiinţei şi obiectul real, transcendent. Cel dintâiu, este negreşit ireal, Husserl nu acceptă teza scolastică, a unui obiect mintal, despărţit de obiectul real şi totuşi real şi el (căci nu e posibilă decât o singură realitate[4]).

Obiectul intenţional al noemei complecte (volles Noema) apare într'un complex de modificări, care formează în jurul nucleului central (sensul obiectiv pur) un gen propriu de straturi (Schichten) datorită modificărilor posibile în jurul sensului obiectiv.

Modificările, „peregrinările noetice" (noetische Wand-

1) Ideen 181.
2) Ideen 184.
3) Ideen 80-81.
4) Ideen 185.

lungen), atacă deasemeni şi *noema corelată*, şi aceste modificări, cari nu ating *sâmburele identic noematic*, reprezintă o specie proprie de caracterizări. Diferitele schimbări de lumină noetice, nu schimbă obiectul care apare în propria lui constituire semnificativă, însă „lumină" şi „întuneric", modifică modul său de apariţie.

Această funcţiune a privirii schimbătoare, când mai restrânsă când mai cuprinzătoare, în raport cu spaţiul supus tensiunei (Spannraum) înseamnă o dimensiune specifică de modificări corelative noetic-noematice, a căror cercetare esenţială înseamnă una dintre problemele fundamentale ale fenomenologiei generale (allgemeinen Phänomenologie) [1]).

Ceeace e valabil cu privire la structura acelor „Erlebnisse", cari au simplicitatea unui act, e valabil şi pentru acele trăiri concrete, în unitatea cărora sunt implicate noese complexe şi corespunzător corelatele noematice, căci legea se menţine.

„Denn kein noetisches Moment ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment, so lautet das sich überall bewährende Wesensgesetz" [2]).

Despre irealitatea noemei am mai vorbit, afirmaţia trebue făcută însă cu grije, fiindcă ea nu trebue să antreneze şi convingerea că datele noetice ori cele hyletice sunt şi ele ireale. Dimpotrivă: „Ein phänomenologisch reines Erlebniss hat seine reellen Komponenten" [3]). Pentru uşurarea înţelegerei paralelismului noetic-noematic, să luăm un exemplu, şi să considerăm în locul unei trăiri complexe (ca actele de gândire, actele afective ori actele voliţionale) simpla percepţie a unui copac în grădină. Ce rămâne din acest copac, după efectuarea reducerii fenomenologice, ce elemente pure ale trăirii găsim şi ce nu?

Ajungem la constatarea că, de pildă „pomul perceput ca atare respectiv noema întreagă, aparţine esenţei perceptive (zum Wesen des Wahrnehmungserlebnisses), care nu poate fi atinsă prin reducerea realităţii pomului însuşi, ori a lumii întregi, dar că, pe de altă parte, această noemă cu pomul său între ghilemele, (adică modificat), este cuprinsă tot atât de puţin real în percepţie ca şi pomul realităţii. Mai departe, culoarea pomului pur ştiută conform percepţiei, este întocmai

1) Ideen 189-193.
2) Ideen 193.
3) Ideen 201.

„aceeaşi" ca aceea pe care am luat-o drept a pomului real, înainte de reducţia fenomenologică. Această culoare pusă între paranteze, aparţine acum noemei, dar nu aparţine ca element real al trăirei percepţiei, deşi se poate găsi şi în ea „aşa ceva ca o culoare", anume culoarea sensaţiei, momentul hyletic al trăirii concrete, în care se nuanţează culoarea noematică „obiectivă" [1]).

Materia, hyleticul, culoarea, e „însufleţită" de momentele noetice, şi împreună, „beide in eins", sesizarea şi „apariţia" culorii (eventual a tonului ori a oricărei calităţi a obiectului) aparţin structurii (Bestand) reale a conştiinţei.

Unitatea reală în trăire a elementelor noetice şi hyletice e cu totul alta decât aceea („care e dată ştiută în ele") a elementelor noemei şi deasemeni alta decât unitatea care uneşte acele trăiri reale cu ceeace ajunge în conştiinţă ca noemă, prin şi în ele. „Indicarea reducţiei fenomenologice şi la fel a sferelor pure ale trăirii drept *„transcendentale"* se întemeiază tocmai pe faptul, că noi găsim în această reducţie, o sferă absolută de materii şi forme noetice, cărora le aparţin implicaţii precis specificate prin necesitatea esenţială imanentă minunatului mod „de a fi ştiut" a unui determinat sau determinabil dat în amănunte (nach immanenter Wesensnotwendigkeit dieses wunderbaren Bewussthaben eines so und so gegebenen Bestimmten oder Bestimmbaren), care stă în faţa conştiinţei înseşi ca opus, ca altul, ca ireal, ca transcendent, şi că aci e izvorul originar pentru singura soluţie care poate fi gândită, a celor mai adânci probleme ale cunoaşterii, care privesc esenţa şi posibilitatea cunoaşterii obiectiv valabile a transcendentului" [2]).

Trebuie lămurit, ca specific fenomenologiei în această modalitate, ce deosebire este între conţinuturile hyletice, ca de pildă conţinuturile de culoare, în actul trăit al percepţiei, şi între aceleaşi conţinuturi în actul care analizează. In cazul dintâi erau conţinute ca momente reale, dar nu erau percepute, obiectivate; în al doilea caz, în trăirea analizatoare sunt în mod obiectiv, scopul funcţiunilor noetice, care nu erau prezente în celălalt caz.

Fiecare Erlebniss se caracterizează prin aceea, că are în mod virtual, privirea îndreptată sau asupra lui însuşi, sau,

1) Ideen pag. 202.
2) Ideen pag. 204.

dimpotrivă, asupra noemei, oarecum asupra pomului văzut ca atare.

„Ceeace e dat în această privire este într'adevăr, logic vorbind, un obiect, dar cu totul independent. „Esse" al său constă exclusiv în „percipi", numai că această propozițiune nu trebue luată în sens berkeleyan, căci „percipi" nu cuprinde aci pe „esse" ca element „real".

„Das in dieser Blickstellung Gegebene ist nur zwar selbst, logisch gesprochen, ein Gegenstand, aber ein durchaus unselbstständiger. Sein *esse* besteht ausschliesslich in seinem *„percipi"* — nur dass dieser Satz nicht weniger als im Berkeleyschen Sinne gilt, da das *percipi* das *esse* hier ja nicht als reelles Bestandstück enthält" [1]).

Şi încă o proprietate a noemei, care e de mare importanță, în ceeace priveşte temeiul cercetărilor noastre în lămuririle fenomenologiei pure; „Cu toată dependența sa" (specifică) noema poate fi privită drept ea însăşi, comparată cu alte noeme şi cercetată în ceeace priveşte transformările ei. Se poate aduce astfel o *teorie a formelor generală şi pură, despre noeme* (eine allgemeine und reine Formlehre der Noemata) care stă corelativ în fața unei nu mai puțin pure şi generale *teorii a formelor despre trăirile concrete noetice*, cu componentele lor hyletice şi specific noetice [2]).

25. — Cocluzia care se impune, e faptul că *sunt mai multe paralelisme*, iar în primul rând:. Un paralelism între noesis şi noema, cu posibilitatea de a li se descrie datele corespunzătoare, noematicul fiind câmpul unității, iar noeticul, acela „al multiplicităților care constitue" (konstituierenden Mannigfältigkeiten).

In genere, aceste paralelisme sunt legate de numeroase dificultăți care trebue lămurite. Mai ales trebue urmărită deosebirea dintre trăirile concrete noetice, trăirile luate împreună cu datele hyletice, şi noesele pure, ca simple complexe de momente noetice. Deasemeni, trebue deosebit: *noema întreagă*, (das volle Noema), şi în cazul percepției „obiectul care apare ca atare". In sfârşit, trebue avut în vedere, că paralelismul dintre unitatea obiectului noematic „aşa şi aşa presupus" (so und so vermeintes) a obiectului „în sens" şi dintre formațiile constitutive ale conştiinței (ordo et connexio rerum — ordo et

1) Ideen 206.
2) Ideen 206.

connexio idearum), să nu fie confundat cu paralelismul noesis-noema, înțeles îndeosebi ca paralelism al caracterelor noetic şi corespunzător noematic[1]).

26. — Când paralelismul noetic-noematic depăşeşte sfera actelor de consecință simple, chiar înainte de ceeace Husserl numeşte *sinteză* în conştiința pură, găsim o serie de noese aşa zise *fundate* (fundierte Noesen), cărora le corespund *noui momente noematice*, în care se constitue un *nou sens cu o nouă dimensiune*, cu alt „Sinneskern", care nu mai e acela de *lucru*, ci de pildă de *valoare*, de simbol, etc..

Este o *nouă conştiință „pozițională"*, care pune acest act: Der Wert ist doxisch setzbar als Wertseiend[2]).

Aceste teze fundate lărgesc considerabil conceptul de teză şi Husserl generalizează: Orice conştiință este sau *actual* sau *potențial tetică*[3]), totuşi constată el că *tezele doxice* se bucură de un anumit *privilegiu* (Vorzug) care face ca *toate actele* (şi cele afective ori de voință), să constitue obiecte, să fie noui regiuni ale lui „Sein"[4]).

Ceeace face pe unii exegeți ai săi să considere pe drept cuvânt că el acordă un anumit primat tezei teoreticului (de altfel el precizează: doxische Urthesen).

Dar poate fi vorba de modalități şi mai complexe de constituiri în conştiință (Neue Setzungsarten) şi atunci avem de aface cu *„autentice sinteze"* „în care o unitate de *conştiință*" constitue *„unitatea unei entități intenționale*, anume cu aceeaşi identică entitate, prezentată în feluri variate şi multiple".

Husserl deosebeşte acte sintetice de diferite „trepte": *„sinteze articulate"*, unitar, (gegliederte Synthesen), *sinteze continue* („lăsăm de o parte „Akte höherer Ordnung" tratate în Philosophie der Arithmetik), cu alte cuvinte *„sinteze politetice"*. Se constitue astfel „grupe de sinteze" şi sunt de reținut cu deosebire acele grupe de sinteze „die nach den reinen Formen der sich in ihnen konstituierenden synthetischen Gegenständlichkeiten die formal-ontologischen Formen bestimmen, und andererseits hinsichtlich des Baues der noematischen Gebilde, sich in den apophantischen Bedeutungsformen der formalen Logik (der durchaus noematisch gerichteten Logik der Sätze) wiederspiegeln"[5]).

1) Ideen 207-208.
2) Ideen 240.
3) Ideen 242.
4) Ideen 243-244.
5) Ideen 246-247.

Totalitatea lui cogito, viaţa universală descrisă în unitatea şi totalitatea ei nelimitată şi indefinită, face posibile sintezele simple (unităţile de conştiinţă) iar forma *fundamentală* a ei este *conştiinţa imanentă a timpului* (Zeitbewustsein), căreia corelativ îi corespunde *durata imanentă* însăşi, în virtutea căreia toate Erlebniss-urile accesibile reflexiunii, trebue să se prezinte ca ordonate în timp, — simultane sau succesive, având un început şi un sfârşit în timp, în sânul *orizontului* infinit şi permanent al timpului imanent el „însuşi" [1]).

27. — Cele constatate până acum, nu sunt decât un moment în marea problemă fenomenologică a *constituirii transcendentale* [2]), căci problema existenţei reale „pusă în paranteză" sub forma „lumea reală" în teză naturală, reapare în conştiinţa pură, într'o formă specifică, aşa cum fiecare experienţă empirică are corelatul ei într'o experienţă pură. Cu această problemă a realului şi irealului în sferele transcendentale, problemele constitutive se întregesc cu noui noţiuni de „raţiune" şi de *iraţiune* (respectiv iraţional), raţiunea fiind o „formă de structură universală şi esenţială a subiectivităţii transcendentale în general" [3]).

O analiză de complexitate rară ori ajunsă — şi care nu poate fi rezumată — reduce la temeiul raţionalului, conceptul de *evidenţă* în sens fenomenologic cu nesfârşitele lui nuanţări în paralelismul noetic - noematic. (Originär - gebendes Sehen; das *Wie* der Erfüllung als Einheit einer Vernuftsetzung; originäre und reine, assertorische und apodiktische Evidenz, adäquate also ohne Gradualität eines Gewichts, oder inadäquate und damit Steigerungs- und Minderungsfähige [4]), etc.

Motivul originar al oricărei justificări fundative (Urquelle aller Rechte) în toate domeniile obiective, în toate tezele implicate de ele, stau în *evidenţa originară*, nemijlocită şi strict limitată, respectiv, în ceeace originar dat fiind, o motivează [5]). La acest datum originar trebue să se reducă înseşi *evidenţele* mijlocite. Prin aceasta, *caracterul fundamental intuiţionist* al filosofiei husserliene e din nou întărit, dar în acelaş timp e

1) Aceste modalităţi ale constituirii în timpul concret fenomenologic sunt pe larg expuse în culegerea de prelegeri a lui M. Heidegger: Vorlesungen für Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Deasemenea Formale und Transzendentale Logik. Vezi Méd. Cart. 35-37.

2) Vezi despre aceasta „Konstitution" şi Form u. Tr. Logik pag. 147, şi urm.

3) M. C. 48.

4) Ideen 288-293.

5) Ideen 293.

comprimat prin noua concepţie a existenţei pe care o determină ontologia fenomenologică.

So ist die Evidenz eine universale, auf das gesamte Bewusstseinsleben bezogene Weise der Intentionalität, durch sie hat es eine universale teleologische Struktur, ein Angelegtsein auf „Vernunft" und sogar eine durchgehende Tendenz dahin, also auf Aufweisung der Richtigkeit (und dann zugleich auf habituellen Erwerb derselben) und auf Durchstreichung der Unrichtigkeiten (womit sie aufhören als erworbener Besitz zu gelten) [1]).

Evidenţa, prin origina ei activă, determină raţional funcţiunea tuturor obiectelor, ca unităţi sintetice, „fie ele reale, fie ireale, căci categoria" obiectităţii şi categoria evidenţei sunt corelate [2]), aci trebue găsit motivul şi sensul faimoasei „parole" fenomenologice: „an die Sache selbst" care caracterizează *metoda fenomenologică* subt raportul unei suprimate ori cel puţin transformate teorii a cunoaşterii.

„In mod principial (în aprioricul generalităţii esenţiale necondiţionate) fiecărui obiect care *„este într'adevăr"* (wahrhaft seiender Gegenstand) îi corespunde ideia *unei conştiinţe posibile* (die Idee eines möglichen Bewusstseins) în care obiectul însuşi e dat originar şi în modul acesta, este prins în mod deplin adecuat" [3]).

Astfel, unica realitate a obiectului e în însuşi actul esenţial de conştiinţă, care îl constitue transcendental, prezenţa unităţii lui depline în conştiinţa raţională, în determinările specifice fiecărei categorii de sezisare (Auffassungskategorie) care e corelată fiecărei categorii obiective (Gegenstandskategorie). „Fiecare categorie obiectivă (respectiv fiecare *regiune* şi fiecare *categorie* în sens restrâns „pregnant") este o esenţă generală, care urmează să fie ea însăşi principial, un datum adecvat. In datul ei adecvat ea prezintă o regulă generală, precisă (einsichtig) pentru fiecare obiect care devine ştiut în multiplicitatea Erlebniss-urilor concrete (cari Erlebniss-e nu se iau aci ca „singularităţi individuale" ci ca esenţe, deci concreturi de treapta cea mai de jos). Un exemplu:

Determinările nevăzute ale unui lucru material sunt, asta o ştim noi în evidenţă apodictică, în mod necesar spaţiale: avem aci o regulă legislatoare pentru orice fel de întregire spaţială

1) Formale und Tr. pag. 143.
2) Form. und Tr. pag. 144.
3) Ideen 296.

ale părţilor nevăzute ale lucrului, care se înfăţişează; *o regulă care în complecta ei desfăşurare se numeşte geometrie*[1]), ştiinţă aprioricului spaţial.

Unitatea corelată a fluxului conştiinţei pure, căreia îi corespunde unitatea noematică, unitatea în actul de ideaţie, o numeşte Husserl *ideea în sensul kantian*[2]) al cuvântului, şi ea constitue principiul regulativ aprioric al tuturor datelor respective noetic-noematice.

In sensul acesta „fiecare înfăţişare de obiect, ascunde în ea în mod necesar *o schemă obiectică* (ein Dingschema) în aşa mod, încât de pildă, determinările esenţiale ale lucrurilor spaţiale sunt valabile în mod absolut, nu numai pentru noi, dar pentru Dumnezeu însuşi, ca reprezentant ideal al cunoaşterii absolute, şi aceasta în intuitivitatea tuturor orientărilor şi perspectivelor[3]).

28. — Un rol mare important îl joacă în fenomenologia raţiunii grupul de probleme, determinat de ceeace Husserl numeşte „Seinsmodi", modul specific în care eul pur ia atitudine faţă de corelaţiile noetic-noematice, ceeace el caracterizează drept „modificări doxice". De altfel acest grup de probleme stă la baza întregului aşezământ teoretic, fiindcă stă la baza judecăţii, şi deci a întregii vieţi teoretice[4]).

In acest grup de caractere *certitudinea şi evidenţa* (Glaubensgewissheit), capătă valoarea particulară a unei „*Urdoxa*" ori „*Urglaube*", credinţă fundamentală. Când însă eul pur nu ia nici o atitudine faţă de realitatea sau irealitatea sâmburelui noematic şi a determinărilor sale, atunci avem o „*conştiinţă neutralizată*". „Der blosse „Gedanke" von Wirklichkeiten, Möglichkeiten usw. aprähendiert nicht, er ist weder als richtig anzuerkennen, noch als unrichtig zu verwerfen".

Trebue să avem deasemenea în vedere numeroasele implicaţii (Verpflechtungen) divers tetice, căci evidenţa nu e un simplu titlu pentru asemenea întâmplări raţionale în sfera evidenţei (numai în sfera judecăţii predicative) ci în *toate sferele tetice* şi în deosebi în importantele relaţii raţionale dintre ele.

Aceasta priveşte în deosebi dificilele şi cuprinzătoarele grupuri de probleme ale raţiunii în sfera tezelor afective şi

1) Ideen 297.
2) Ideen 166.
3) Ideen 315.
4) Ideen 214.

volițională, ca și în implicațiile lor cu *rațiunea doxică,* adică teoretică. Adevărul teoretic ori doxologic, respectiv evidența, au paralelele lor în adevărul axiologic și practic, când adevărurile cu aceste titluri parvin la cunoaștere și expresie în adevăruri doxologice, anume și „specific" logice, apophantice[1]).

Este incontestabil însă, că o demnitate specială ocupă în fenomenologia transcendentală teza teoretică a cunoașterei și întru'un anume sens, cu reticențe proprii, Husserl comentează favorabil teza lui Brentano, „că orice act este sau o reprezentare, sau e fundat pe o reprezentare"[2]).

De altfel, însăși teoria constituirii, care e tema fundamentală a fenomenologiei transcendentale, e menită după Husserl[3]), să înlocuiască așa zisele „teorii ale cunoașterii", devenite inutile, deoarece obiectul e dat în evidența apodictică transcendentală.

29. — Toate aceste moduri și paralelisme joacă un rol hotărîtor în problemele constitutive, în ceeace s'a numit „noua ontologie", ele caută să stabilească semnificația *faptului de a fi,* și tot ceeace am încercat noi aci, trebue urmărit (de către adevărate grupuri de fenomenologi), în toate regiunile materiale și formale, pretutindeni cercetându-se această semnificație a lui *a fi* (ce sens, ce înțeles are acest fapt *a fi).*

Regăsind astfel în câmpul conștiinței pure realizat prin reducție transcendentală, totalitatea eidetică a lumii reale, Husserl și-a dat seama însă, că o dimensiune lipsea acestei presupuse totalități eidetice. Lumea reală a esențelor constitutive, era ca o lume statică, în care principiul mișcării și dinamismul creației erau carente.

Această lipsă înțelege el să o remedieze reluând studiul abia schițat al „eului pur" al lui Ego transcendental, încercând ca prin noui explicitări, să ajungă la constituirea geneticului pe care forma dintâiu a fenomenologiei transcendentale îl ignora.

E de reținut neapărat faptul că Husserl nu și-a publicat decât o parte din opera sa esențială „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomelogischen Philosophie", că nu a apărut decât cartea întâiu, anunțate fiind încă două cărți despre filosofia fenomenologică.

Lungul articol din *Philosophia* nu e nici el decât un în-

1) Ideen 290.
2) Log. Unt. II 388.
3) Vezi *Eug. Fink,* Die phänomenologische Philosophie Ed. Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Kant-Studien XXXVIII Band 1933.

ceput care își anunță continuarea. De altfel, cu autorizația evidentă a lui Husserl, E. Fink anunță (în 1933) că opera esențială, continuarea „Ideilor", e încă inedită și că numai publicarea ei va lumina definitiv controversele structurii filosofiei fenomenologice.

In ce mod se va înfățișa această continuare, putem doar bănui, la asta ajutându-ne, în afară de cele știute și de unele precizări sumare, descriptive în „Formale und Transzendentale Logik", ca și în „Méditations Cartésiennes" ca și de schimbările terminologice și sugestiile lui E. Fink, în articolul citat. Astfel vedem în primul rând, că el urmărea o complectare a idealismului transcendental, printr'o introducere a genetismului pe care îl ignora oarecum până aci, obținând astfel *dinamismul* specific al existenței, fie el și un dinamism specific transcendental.

El ajunge astfel la concepția unui *ego pur, pol identic* al tuturor Erlebnis-urilor, care în prealabil se polarizează în obiecte identice. Și într'un caz și într'altul, e vorba de sinteze trăite, particulare nouii constituiri fenomenologice, *constituirii genetice transcendentale*. Astfel, eul pur apare ca un ce specific, un pol identic în fluxul cogitațiunilor, un substrat de „*habitusuri*", un substrat al tuturor actelor noetice, care ar putea fi caracterizat prin formula: „e acțiunea mea și o recunosc drept a mea". Astfel constituindu-se ca un substrat identic al proprietăților sale permanente, eul se constitue ulterior drept un *eu - persoană - permanentă* și luat în totalitatea concretă „*eu monadă*" în termen leibnizian. De altfel, acelaș lucru e valabil paralel și pentru eul psihologic.

Inăuntrul acestui „*ego transcendental*", se reconstitue eidetic tot universul, dar firește că avem de aface cu un univers de *pure posibilități*. Totuși acest univers imanent de pure posibilități, are legile lui esențiale și necesare apriorice, acelea ale coexistenței și succesiunei egologice ale composibilității. Căci toate experiențele, toate habitus-urile, toate unitățile conștiente care aparțin lui ego, — și din punct de vedere eidetic lui ego în genere — au un *caracter temporal* și participă la sistemul de forme temporale universale, cu care orice ego imaginabil se constitue pentru el însuși [1]).

Legile generale ale composibilității, sunt după Husserl legile „cauzalității", termen căruia el îi preferă în sfera trans-

1) Méd. Cart. 63.

cendentală pe cel de *„motivare"*, şi forma acestei „motivări" e forma *universală a fluxului transcendental*, care în sânul ei cuprinde o „încatenare de activităţi constitutive particulare, determinate de o multiplicitate de *motive* şi de sisteme *de motive* (subliniate de noi aci), particulare, care *conform legilor generale ale genezei*, alcătuesc unitatea *genezei universale* a lui ego[1]).

30. — La rândul ei, această geneză constitutivă poate să aibe un caracter activ şi unul pasiv. In cel dintâi caz ea apare ca dând naştere, creind şi constituind, cu ajutorul actelor specifice ale eului, raţiunea practică, raţiunea logică, şi orice soiu de creaţie, cum şi orice altă activitate intelectuală ori practică, în care pe bază de obiecte deja date, se crează obiecte noui. Geneza pasivă e aceea care primeşte structurile *sintetice, date ca atare, adică lumea reală în sensul curent, ca şi în sens transcendental*. E de reţinut că această sinteză formală are *istoria ei*, care „se anunţă în ea însăşi".

31. — Principiul universal al genezei pasive care constitue toate obiectele pe care le găseşte activitatea, se numeşte *asociaţie* şi nu e decât o intenţionalitate, forma transcendentală a vechiului concept asociaţionist a lui Hume, „la care fenomenologia a găsit accesul foarte târziu". In această nouă formă „asociaţia" îmbrăţişează un ansamblu întins de legi esenţiale ale intenţionalităţii, care prezidează la constituirea concretă a lui ego pur, ea desemnează o regiune de apriori *„înăscut"*, fără care un ego ca atare ar fi fost imposibil[2]).

Dar evident, înlocuind un principiu transcendent cu o activitate imanentă, Husserl socoate că anulează existenţa unei lumi în sine transcendente conştiinţei pure, a unei realităţi naturale, în sensul categoriilor ei (cauzalitate, substanţialitate, lege fizică, etc.), realizând astfel un *idealism transcendental*, în care universul întreg apare drept constituire genetică şi statică, intenţională. Rămâne întrebarea, cum acest flux universal de sinteze active şi pasive, desfăşurat în imanenţa conştiinţei, poate câştiga o semnificaţie obiectivă, acea evidenţă (clara et distincta perceptio) pe care Descartes o întărea prin invocarea autorităţii divine. Husserl declară însă această problemă drept o „contradicţie". Dacă în loc să te opreşti ca Descartes, în pragul transcendentalului (ca să iei

1) Idem 64.
2) Idem 68.

calea deductivă) urmăreşti nemijlocit pe *ego concret* în toate zonele concrete ale existenţei lui, trebue să recunoşti că orice problemă transcendentă ori imanentă se pune numai în interiorul conştiinţei, în domeniul subiectivităţii transcendentale[1]). Nu e mai puţin însă adevărat că aci pare să se deseneze şi o renunţare la orice transcendent a eului pur, fie ea şi sui generis cum lăsau să se înţeleagă Ideen.

32. — In idealismul transcendental, fenomenologia universală va arăta într'un mod sistematic, cum un ego se constitue el însuşi ca existenţă în sine, din propria-i esenţă; iar în al doilea rând, va arăta cum ego constitue în el pe *ceilalţi* (celelalte „centre monadice" constituite în propria lui monadă), „obiectivitatea", „lumea comună nouă tuturor" şi tot ceeace pentru ego — în eu ori în afară de eu — posedă o valoare existenţială.

Spaţiul nu ne mai îngădue să urmărim de aproape această determinare a domeniului transcendental ca *intersubiectivitate monadologică* a celei ce duce de la acel fel de Einfühlung (experienţa altuia) din Ideen, printr'o reducţie a experienţei transcendentale la *propria mea sferă de apartenenţă*, în care găsesc mai întâiu propriul meu corp ca singurul *corp organic* în lumea redusă, singurul corp de care pot dispune în mod nemijlocit, în sfârşit „un corp psiho-fizic", suflet şi „eu personal", întregit în natură graţie acestui corp. Am cu alte cuvinte, spune Husserl, o *apercepţie a mea, care mă transformă într'o fiinţă în lume*. O analiză strictă însă, va descrie potenţialitatea acestei *sfere primordiale*, care e o „transcendenţă" în „imanenţă". Primul pas pe care-l fac pentru constituirea lumii obiective, întâmpină existenţa unui *altuia*, a cărui experienţă internă eu nu pot să o am, dar pe care-l pot realiza printr'o oarecare *intenţionalitate mediată*. Aceasta este o coexistenţă, pe care n'o am „în persoană", *ci printr'o apercepţie prin analogie*[2]) numită *aprezentare*, care apare cu sensul unui *alter ego*. *Ego şi alter ego* sunt daţi într'un *cuplu original*, care e una dintre formele primitive ale sintezei pasive, pe care, spre deosebire de *sinteza pasivă a identificării*, Husserl vrea s'o numească *asociaţie*, în speţă o *asociaţie acuplantă*, dată într'o *unitate de asemănare*. Dacă sunt mai mult de două unităţi, se constitue unitatea fenomenală a grupului, a pluralităţii,

1) Idem 70-71.
2) Idem 92.

unde apare ca esențială un fel de „transgresiune" intențională, care se stabilește în ordinea genetică. Cu sagacitatea analitică obișnuită, descrie caracteristicele relațiilor ego și alter ego, felul transcendenței reciproce, verificată prin experiențele succesive, specific mediate, ale *aprezentării*.

33. — O treaptă imediat superioară este *comunitatea monadelor*, constituind în primul rând, „ființa comună a naturii", cuprinzând-o pe aceea a „corpului, și a „eului psiho-fizic" celuilalt, în *cuplu cu sfera mea primordială*. Aceste propuneri par ori prea simple (ceeace nu e cazul) ori prea enigmatice, când sunt considerate cu interes filosofic, dar după Husserl, enigma acestei realizări dispare, dacă vedem în actul constituirii *altuia*, o *sinteză* între un *nucleu de reprezentări*, percepția corpului fizic și a tuturor actelor de experiență de o parte, și aprezentarea însăși, în așa măsură, încât într'un anume sens. putem vorbi ca de o *percepție a celuilalt*. Cum și celălalt are percepția mea, se poate vorbi de o identitate între sistemele respective de fenomene, legate prin intenționalitate [1]). Lumea subiectivă odată constituită, cu timpul său obiectiv, cu oamenii săi obiectivi, subiecte de gândiri posibile, înlesnește înțelegerea supra-temporalității *obiectelor ideale*, care nu au decât o *omnitemporalitate* [1]).

Comunitatea temporală a monadelor, legate mutual și reciproc în constituirea lor, este inseparabilă, căci e legată cu constituirea unei lumi, și a unui timp cosmic. Rezultatele metafizice — în sensul că doar rezultatele cunoașterii ultime ale existenței sunt adevărata metafizică pentru Husserl — ale explicitării experienței „celuilalt" le vede el în îndreptățirea care nu se poate refuza acestei explicații, de a afirma existența unei *comunități universale și unice*. „Nu poate să fie în realitate decât o singură comunitate de monade, aceea a tuturor monadelor existente, prin urmare o singură lume obiectivă și un timp unic obiectiv, un singur spațiu obiectiv, o singură natură și această singură și unică natură trebue să existe, de vreme ce eu port în mine structuri care implică coexistența altor monade" [2]).

Nu fizica ori fiziologia pe de-altă parte ne vor explica „origina psihologică" a „timpului", a „spațiului" ori a „lumii

1) Idem 109.
2) Idem 120.

experienței", ci intenționalitatea în sensul explicitat în corelația noetică-noematică, dar pentrucă totuși Kant cel dintâiu — deși într'un mod limitat și puțin clar — a văzut în Critica rațiunii pure, un aprioric noematic al intuiției sensibile, „complementul fenomenologic transcendental al problemelor constituirei", Husserl numește acest grup de cercetări: *Estetica Transcendentală* („luat într'un sens mult lărgit"), dar refuză să numească „Analitică transcendentală" „etajul superior al apriorícului constitutiv, acel al lumii obiective și al multiplicităților care îl constitue, acesta rămânând rezervat „teoriei" experienței celuilalt", „problemei Einfühlung-ului".

Domeniul transcendental a devenit domeniul intersubiectivității.

34. — In ceeace privește quidditatea realității în afară de sensul ei ontologic, sensul transcendenței ei, în cadrul acestei subiectivități transcendentale, Husserl îl formulează cu relativă lapidaritate. „Intr'un anume mod și cu prudență în folosirea termenilor se poate spune: Toate unitățile reale sunt unități ale sensului" (Alle realen Einheiten sind Einheiten des Sinnes). O realitate absolută nu e pentru Husserl decât ceva contradictoriu, ca un *pătrat rotund*[1]).

Aceasta este semnificația existenței, ca o structură transcendentală și Husserl, într'o pagină de rară acuitate metafizică, din „Formale und Transzendentale Logik", atrage luarea aminte, că toată filosofia „realității absolute" a epocei moderne, este bazată pe o greșită interpretare a lui „cogito" cartesian, din cauza unei totale neînțelegeri a specificului transcendentalului. Greșeala e că s'au schimbat între ei ego cu eul realității ca suflet omenesc. (Verwechslung des Ego mit der Realität des Ich als menschlicher Seele). Adevăratul sens existențial al „sufletului" (ca exterioritate) e însă de a fi un „*pol intențional* al experienței" în sânul interiorității pure a lui ego[2]).

E de sigur o nouă „ontologie", un nou „sens al existenții", ba în compactul răspuns pe care Eug. Fink îl dă criticilor aduse fenomenologiei de către școala criticismului modern a lui Rickert (prin Kreis și Zocher) nu numai în sensul vederilor proprii ale lui Husserl, dar și cu adnotarea creatorului fenomenologiei, „că nu e în acest studiu nici o propozițiune pe care să n'o recunoască ca pe propria lui convingere" găsim

1) F. und Tr. pag. 204
2) F. und Tr. pag. 205

formularea sensului existenței transcendentale, prin precizarea temei fundamentale a fenomenologiei „*ca o întrebare despre origina lumii*” (als die Frage nach dem Ursprung der Welt) [1]).

35. — In Med. Cart., Husserl întrevede următoarea *Idee explicativă, infinită:* „o sinteză constitutivă universală, în care toate sintezele să funcționeze în acord, după o ordine determinată și care să îmbrățișeze prin urmare toate entitățile reale și posibile, întrucât ele există pentru eul transcendental și corelativ, toate modurile de conștiință corespondente, reale sau posibile”. „Cu alte cuvinte, continuă el, se desemnează o sarcină formidabilă, care e aceea a întregei fenomenologii transcendentale și iată în ce constă: în unitatea unei ordini sistematice și universale, și luându-se drept ghid mobil sistemul tuturor obiectelor unei conștiințe posibile — sistem care va trebui să fie degajat treptat și, în acest sistem, acela al categoriilor lor formale și materiale, să se efectueze toate cercetările fenomenologice cu titlul de cercetări constitutive, ordonându-le sistematic și riguros, unele în raport cu altele”.

In sensul însuși al fenomenologiei filosofice, în sfera absolută a subiectivității transcendentale, urmează a se reconstitui, sau mai bine a se alcătui apoi din nou toate științele care să fie cu adevărat științe. Ele se vor întemeia toate pe o logică „teorie a științelor”. ea însăși constituită în subiectivitatea *transcendentală*, ceeace nu e tot una cu subiectivitatea psihologică, în care confundă psihologismul celălalt antropologic: „Numai o știință justificată și explicitată în sens fenomenologic transcendental, poate fi ultima știință, numai o lume explicată fenomenologic transcendental, poate fi o lume în ultim înțeles, numai o logică transcendentală poate fi o ultimă epistemologie; o ultimă, cea mai adâncă și mai universală doctrină a principiilor transcendentale și normelor tuturor științelor” ca științe adevărate [2]).

36. — Ignorarea acestor condiții constitutive e cauza crizei în care, cu toate aparențele unor succese statornice, se află științele europene. După un început reușit în timpul Renașterii, nebănuindu-se specificul sensului transcendental, ele si-au pierdut contactul cu semnificația vieții”. (Lebensbedeutsamkeit).

Intr'o „meditație critică istorică” de o rară subtilitate, menită să descopere deviația evoluției greșite, Husserl reluând datele unei discuții mai vechi despre o „filosofie ca știință

1) *Eug. Fink*, Op. cit. pag. 338-342.
2) F. und Tr. Log. 14.

strictă" opusă filosofiei naturaliste, sau filosofiei psihologic subiectiviste (istoriciste, filosofie a înțelepciunei) ajunge la constatarea că sensul originar al științelor a fost falsificat chiar de către marele inițiator al acestor științe, prin matematizarea totală, absolută a naturei: „Galilei... ist ein entdeckender und verdeckender Genius" [1]).

Un „*obiectivism fisicalist cauzal*" a putut să ia naștere de altfel, numai printr'o pierdere a sensului originar al gândirii geometrice, căruia i s'a substituit un sens de formule gol (Formelsinn), din care viața și conștiința erau excluse.

Fisicalismul lui Galilei a pregătit „dualismul cartesian", căci în mod inevitabil a trebuit să se admită și o lume sufletească" alături de lumea corpului și de altfel dependentă de ea, ca să se ajungă la o raționalitate a lumii „more geometrico", lumea fiind luată ca o *totalitate* căreia să-i corespundă o știință unitară, într'un *progres infinit* ca metodă, însă ramificată în discipline specializate, inclusiv o psihologie naturalistă, conceptul de știință însuși, moștenit din antichitate, fiind adaptat nouii ordini raționale [2]). Creatorul acesteia avea să fie Descartes, care cu ajutorul fisicismului raționalist, realiza o filosofie ca o „matematică universală". Dar în acelaș timp prin „cogito", marele geniu al timpurilor moderne avea să creeze sursa celeilalte filosofii, cea subiectivistă, concret empirică mai întâiu prin linia Locke, Berkeley, Hume și transcendentală apoi prin Kant și filosofia idealistă germană.

Căci negreșit, spune Husserl, încercări de fundare transcendentală s'au făcut în acest timp, dacă n'ar fi de citat decât idealismul transcendental al lui Kant și sistemele idealiste eșite din el. Insuficiența acestor încercări vine din lipsa lor de pătrundere: „In imensele adâncimi ale felului de a gândi a lui Descartes nu s'a scoborât Kant niciodată" [3]).

O filosofie transcendentală e cu atât mai adevărată cu cât e mai *radicală* (își propune Husserl să dovedească în studiile ce vor urma), e adică necesar ca filosoful să ajungă la o *limpede înțelegere a propriei lui subiectivități, în funcțiunea ei de isvor originar*. Negreșit Kant, și la fel cu el filosofia idealistă care i-a urmat, stau pe terenul adevărat în convingerea lor că „științele obiective, mai ales științele exacte oricât

1) Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie pag. 138.
2) Die Krisis 141.
3) Die Krisis 175.

s'ar socoti ele, datorită realizărilor lor evidente teoretice şi practice, ca depozitare ale unicelor metode adevărate şi ale ultimelor adevăruri, totuşi nu sunt în genere ştiinţe în mod serios, nu sunt cunoaşteri de ultim temei, adică despre *ceeace* e în fond adevărul[1]).

Dar şi lui Kant şi succesorilor săi, le-a lipsit profunzimea radicală (Mangel der Radikalismus), ca să poată realiza *noua modalitate* esenţială a ştiinţificităţii şi a filosofiei[2]) şi *pe care nu o poate oferi decât o fenomenologie transcendentală.*



O judecată atotcuprinzătoare despre fenomenologia pură şi filosofia fenomenologică, nu putem formula ca încheiere a expunerii de mai sus[3]). Nu numai că opera nu e deocamdată în întregime publicată, dar nu putem şti nici măcar dacă gândurile creatorului au putut birui piedicile vremelniciei, şi s'au realizat în măsura în care au fost năzuite, esenţial. Ne e teamă, că o viaţă de om, chiar ajunsă la 79 de ani, nu va fi fost deajuns ca să epuizeze nesfârşitele aspecte ale unei viziuni unitare despre lume, de proporţiile, pe care ceeace a constituit efectiv, ne fac să le bănuim.

Căci fără îndoială, seria de lucrări în care Husserl încearcă să arate în ultima esenţă „origina lumii", înseamnă — atât cât ne-a fost dat — un material sistematic atât de vast şi în acelaş timp atât de nou, pentru ştiinţă, încât de multe ori ai impresia că, analog revoluţiei din ştiinţa atomului, elementele de până la el, ale cunoaşterii supuse unor analize ne mai încercate până acum, au apărut oarecum ca adevărate şi nebănuite microcosmosuri, dându-ne un infinit mic al metafizicei. Dacă aceleaşi puteri neobişnuite de investigaţie, îl vor fi ajutat si în determinarea absolută a structurei specifice şi eventual a coordonatelor acelei „*Idei explicative infinite*", de care vorbea cu emoţie în „Méditations Cartésiennes", nu ne putem ascunde sentimentul că ne aflăm în faţa unei sistematizări, care depăşeşte cea mai mare parte din cugetarea filosofică de până astăzi. Ne întrebăm de asemeni, dacă Husserl va fi isbutit, în opera ine-

1) Din Krisis 174-5.
2) Idem.
3) De altfel numeroasele polemici duse în ultimele două decenii în jurul acestei filosofii s'au dovedit ineficiente. (Oarecare indicaţii bibliografice despre o parte dintre aceste polemici le poate găsi cetitorul român în lucrarea d-lui I. Brucăr „Filosofi şi Sisteme" Ed. Societatea Română de Filosofie 1933).

dită, să ne dea pe de o parte o explicitare suficientă a *Unităţei genezei universale a lui ego şi a legilor ei generale*, abia indicate şi schiţate în „Formale und Transzendentale Logik" şi în „Méditations Cartésiennes"; iar pe de altă parte, *dacă va fi încercat, dacă a realizat cumva* o *descriere fenomenologică integrală, a semnificaţiei faptului de a exista în mod absolut* care ni se pare că lipseşte deocamdată filosofiei fenomenologice. In orice caz, trebue să mărturisim că studiile ample care să epuizeze toate datele acestei filosofii nu ni se pare că vor putea fi scrise decât abia după câteva decenii, de la publicarea operei întregi, cu beneficiul unei perspective care astăzi ne lipseşte.

Max Scheler

I. Ansamblul.

Scheler (1874-1928) este în filosofia germană de imediat înainte şi după răsboi nu numai un strălucit colaborator al lui Husserl, dar un răscolitor de idei noi, un iniţiator: toată gândirea filosofică modernă germană a suferit înrâurirea lui, a profitat de sugestiile lui. Nici o problemă în care Scheler să nu fi avut un cuvânt de spus, o perspectivă fecundă de deschis: în ontologie, metafizică, etică, sociologia culturii şi a cunoaşterii, antropologie filosofică. Dar nu numai problemele teoretice îl interesează. Scheler este un spirit viu, care trăeşte intens realitatea timpului său. Pentru el, ca şi pentru Fichte, judecarea secolului este o problemă filosofică, indică una din datoriile filosofului: el caută să înţeleagă aspectele concrete ale tendinţelor timpului, definindu-le orizontul esenţial. Eseurile sale din timpul răsboiului *(Genius des Krieges und der deutsche Krieg, Krieg und Aufbau; Die Ursachen des Deutschenhasses)*, cele din *Schriften zur Soziologie und Weltanschauung* (în special *Moralia)*, *Vom Umsturz der Werte* (probl. burgheziei, a viitorului lumii capitaliste, etc.), cele din *Vom Ewigen im Menschen* dedicate propagandei creştine (idea creştină şi lumea contemporană, reclădirea culturală a Europei, etc.), arată gama largă de interese, sociale, etice, politice, religioase a lui Scheler. Tröltsch l'a numit „*un Nietzsche catolic*" şi, într'adevăr, activitatea lui imensă nu este — ca şi a lui Nietzsche, — decât o confesiune, o traducere în idei a unei experienţe emoţionale trăite pasionat, întretăiată de crize adânci de conştiinţă (cum este acea care l-a făcut să renunţe

la teism), dar spre deosebire de Nietzsche, fără perioade pur critice ca aceea din *Morgenröthe*, fără semnul durităţii voite, — de tendinţă *totdeauna* constructivă.

II. Risipire-Evoluţie-Unitate.

Impărţită astfel între obiecte de interes atât de diferite, gândirea lui Scheler poate apare risipită, lipsită de unitate. Contribue la aceasta şi mersul gândirei sale în digresiuni continue în jurul concretului. Scheler este pasionat de concret: în etica sa, lucrarea sa poate cea mai sistematică, sistemul cedează la fiecare pas comentariilor largi în care viaţa morală se reflectează în toată profunzimea nuanţelor sale delicate; aceastâ pierdere în concret este numai aspectul de suprafaţă. Sistemul există, plan de construcţie de ansamblu, mai mult decât demonstraţie strânsă. Scheler ştie dela Nietzsche că sistemul poate fi „ein Wille zur Lüge"; ceeace caută el este sistemul ascuns în firea lucrurilor, ceeace fenomenologii numesc *„die Wesenszüge"* — structura esenţială, ideală, a lucrurilor.

Infine, ceeace dă impresia unei lipse de unităţi este evoluţia însăşi a gândirii lui Scheler: aceasta este reală. Scheler a început cariera sa filosofică sub influenţa protestantismului liberal al lui *Eucken*, la care a trecut tezele sale. (*Die transcendentale und die psychologische Methode* în care se desemnează deja net una din tezele sale centrale de mai târziu: opoziţia faţă de logicismul extrem al neokantienilor şi în care este denunţată de altă parte, eroarea psihologiei empirice care falsifică autenticitatea vieţii sufleteşti, prin desagregarea în elemente). Perioada a 2-a este perioada fenomenologică. Husserl a fost pentru Scheler o revelaţie: el vede în Husserl un restaurator al filosofiei autentice, aşa cum o voia Platon — ca o cunoaştere a esenţelor, a „ideilor" lumii; filosofia nu poate fi nici o „ancilla scientiae", nici „eine Polizei der Wissenschaft" (criticismul neokantian şi „aşa zisa filosofie a ştiinţelor"). Este în acelaşi timp perioada de intensă propagandă creştină a lui Scheler. Lucrarea fundamentală, în această perioadă, este *Etica*, în jurul căreia se situează nenumărate studii mai mici cari îi aşează baza psihologică (studiile, fenomenologice, asupra sentimentelor de simpatie) sau studii cari precizează detalii (sentimentul ruşinei, *Vorbilder und Führer*, studiul despre căinţă, etc.), sau, înfine, cari îi definesc orizontul (creştin) situând valorile morale faţă de valorile divinului (*Vom Ewigen im Menschen* şi studiul despre resentiment). Temele cen-

trale ale acestei epoci sunt: tema fenomenologică, tema creştină, tema axiologică (filosofie a valorilor). Perioada următoare — cea din urmă — este determinată de renunţarea lui Scheler la teism, şi caracterizată prin locul de primul plan dat cercetărilor sociologice (sociologia ştiinţei, a cunoaşterii — şi sociologia culturii în general); problema centrală este aici a progresului sau regresului valorilor umane. Apoi, *antropologia filosofică*. Scheler lucrează la o antropologie filosofică şi la o metafizică, amândouă neterminate. Orizontul său este dat de o metafizică panteistă; Scheler se apropie de Spinoza.

Perioadele gândirii scheleriene sunt net diferenţiate una de alta; temele centrale ale fiecărei perioade formează unităţi bine cristalizate: ele au totuşi o unitate. In prefaţa ediţiei 2-a a eticei, Scheler, care între timp ieşise din catolicism, scrie în mod expres că nu are nimic de retractat din Etica sa, scrisă în timpul perioadei catolice; teza teistă a dispărut, dar a rămas ideia centrală a eticei — a unei ierarhii unice, apriorice, a valorilor umane — teză care formează şi axa întregii antropologii din perioada sa ultimă. Etica lui Scheler este o etică personalistă: teza personalistă, nu numai că rămâne centrală, dar este suportul întregei metafizice ultime a lui Scheler. Interesul pentru sociologie este constant dealungul întregii sale cariere. Rămâne, înfine, *aceiaşi* concepţie pe care Scheler şi-o face despre filosofie (de comparat, aici, *Vom Wesen der Philosophie* (în *Vom Ewigen im Menschen)* — 1921 — cu *Philosophische Weltanschauung* din epoca panteistă 1928). a) Grija mare a lui Scheler este să separe radical cunoaşterea filosofică de cunoaşterea ştiinţifică; scopul ştiinţei este luare în stăpânire a universului: ea este, aşa cum o vede şcoala biologică germană (Mach, Avenarius) şi cum o vede pragmatismul (vezi *Erkenntniss und Arbeit)* în strânsă legătură cu interesele noastre, cu nevoile noastre. Scheler o numeşte *Herrschaftswissenschaft* sau *Leistungswissenschaft;* obiectul ei este de a repera contactul, în timp şi spaţiu, al fenomenelor ordonate, pentru a ni le pune la dispoziţie. Este ştiinţa care caracterizează civilizaţia noastră occidentală, progresele noastre tehnice; b) cunoaşterea filosofică este „erste Philosophie" — filosofie primă. Este cunoaşterea, cu totul dezinteresată, a *esenţelor* lucrurilor şi fenomenelor, „erst von kurzer Zeit durch E. Husserl und seine Schule wieder entdeckt", este cunoaştere independentă de existenţa *reală* a lucrurilor *(So-sein,* nu *Dasein)* „deasupra imperiului unic al lumii reale", revelând structura

esențială a lumii — este *ontologie*. c) Pe planul cel mai înalt este însă cunoştinţa *metafizică*. Este *Heilwissen*, cunoaşterea „mântuirii"; întrebarea nu mai este aici *ce este lumea?*, ci *ce este omul* şi care este contribuţia lui în totalitatea creaţiunii.

III. Ordo Amoris.

Această ierarhie a domeniilor cunoaşterii este caracteristică şi pentru perioada sa teistă şi pentru perioada panteistă. Fiindcă — ceeace formează, în realitate, unitatea operei scheleriene este atitudinea centrală — de dragoste — a lui Scheler faţă de lume — atitudine pe care *Jaspers*, în *Psychologie der Weltanschaungen* o numia, gândindu-se la Scheler — şi distingând-o de „atitudinea reflectată, — „*die entusiastische Einstellung*". Atitudine care, la Scheler, cristalizează în noţiunea de *ordo amoris*.

Dragostea este resortul adânc al oricărei înţelegeri a lumii. Ea este „*die Weckerin für Erkenntnis und Wollen*". Bogăţia ei, specificările ei, diferenţierile ei conturează bogăţia, diferenţierile, întinderea contactului nostru cu universul: *Die Dinge aber zu lieben möglichst so wie Gott sie liebt, wäre das höchste was der Mensch vermag* (O. Amoris). Dragostea dă *die personale Einsicht* — viziunea personală. Ceeace diferenţiază pe un om de altul este „ordinea dragostei şi a urei" sale, aceasta defineşte „în spaţiu, mediul său moral, în timp, soarta, adică toate posibilităţile sale". „Ordinea dragostei şi a urei" defineşte şi Ethosul unui popor, unei epoci. Ea fixează — în fine — ordinea unică a ierarhiei valorilor — accesul către divinitate.

In domeniul strict al cunoaşterei, ea face posibilă cunoaşterea prin „*esenţe*", cunoaşterea filosofică ein liebendes (subliniază *Scheler*), *die Urphänomene und Ideen der Welt aufsuchendes Verhalten:* „ordo amoris" este drumul lui Scheler către fenomenologie.

IV. Fenomenologie.

Poziţia lui Scheler în fenomenologie poate fi acum fixată: este între structura de spirit a lui Scheler şi teza intuiţionistă a fenomenologiei o corespondenţă profundă. „Primul caracter pe care trebue să-l aibă o filosofie bazată pe fenomenologie este o trăire (Erlebnissverkehr), — cea mai vie, mai intensă, şi mai nemijlocită cu lumea însăşi, adică cu lu-

crurile chiar despre care este vorba... Insetat de fiinţa lucrurilor, fenomenologul va bea la isvorul însuşi în care apare conţinutul lumii" (Nachlass p. 267). In fenomenologie, Scheler a găsit o justificare teoretică, metodologică pentru o filosofie intuiţionistă, în contact direct cu lumea. El va adapta astfel doctrina fenomenologică a primei filosofii a lui Husserl, nu acea reflectată a „fenomenologiei transcendentale" adică: 1) Teza intuiţiei (gebende Anschauung), ca isvor al oricărei cunoaşteri („Principiul principiilor" oricărei cercetări fenomenologice) cu leit-motivul „*Zurück zu den Tatsachen selbst*" şi înlăturarea oricărei construcţiuni intelectuale, interpretative, a obiectului studiat; 2) Teza structurii ideale a „regiunilor" lumii — *esenţe* — *Wesenheiten* — *Wesenszüge* care apar, *evidente*, privirii fenomenologice — „ireale", independente de experienţă; — cu consecinţele lor; 3) Teza *apriorismului material:* aprioricul nu este un caracter care aparţine numai raţiunii, ci structurii ideale a lucrurilor în sine (fenomenologia este ontologie); 4) distingerea radicală între ştiinţe ale esenţelor *(Wesenswissenschaften)* apriorice, fundate pe Wesensschau — şi *Tatsachenwissenschaften* — ştiinţe bazate pe observare banală, *inductive*, şi cari ele se fundează pe *Wesenswissenschaft*, nu invers.

Fenomenologia lui Scheler, — străină de desvoltarea ulterioară a doctrinei husserliene prin reflexia asupra Eului pur — a conştiinţei pure ca fundament al tuturor actelor de cunoaştere (întoarcere din nou spre Kant) este o „fenomenologie obiectivistă". Esenţele „au pentru Scheler o realitate în sine"; ceeace interesează pe Scheler înainte de toate este depăşirea atitudinii reflectate kantiene, este distrugerea identităţii kantiene între aprioric — formal — raţional şi de altă parte inductiv, material, aposterioric — deci posibilitatea *apriorismului material*. Il interesează, în primul rând, respectul fenomenologic pentru *structura originară* a „regiunilor" studiate.

V. Fenomenologie şi ontologie afectivă.

In primul rând, în domeniul vieţii afective. Tema centrală a „ordo amoris" fixează în mod natural atenţia lui Scheler asupra domeniului actelor emoţionale, apoi a domeniului etic şi al domeniului valorilor. Numai o cercetare fenomenologică poate desprinde structura lor autentică. Actele emoţionale, sunt date în trăirea noastră; orice interpretare intelectuală, reconstrucţie a lor, „explicativă", a intelectului este aici o falşificare; ele au logica lor proprie, inabordabilă pentru

logica intelectului, „ordre du coeur" spunea Pascal. Fraza lui Pascal „le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas" devine un leit-motiv al gândirii scheleriene. Studiul despre „Simpatie" o justifică. *Etica* o adânceşte.

In *Formen und Wesen der Sympatie* Scheler studiază toate nuanţele variate ale „simpatiei" — ale „simţirei în comun" (Mitgefühle) — *ale Simpatiei intenţionale* (act intenţional emotiv) opunând interpretării psihologice sau filosofiei anterioare a afectivităţii, înţelegerea lor fenomenologică. Detaliile interesează puţin aici, într'o schiţă de ansamblu. Problema importantă, şi pentru problema cunoaşterii, este a *percepţiei Eului celorlalţi* care, pentru Scheler, este *reală*. Fuziunea afectivă este definitivă în ceeace Scheler numeşte „Einsfühlung". De nuanţele variate ale simpatiei, trebuesc distinse net dragostea şi ura: ele se adresează *persoanelor* — şi persoanei divine. Actul de dragoste nu are, pentru Scheler, nimica intelectual. El nu presupune, ca în concepţia greacă a dragostei — o percepţie anterioară a valorilor, a aspiraţiei către valori superioare; persoana este iubită aşa cum este, însă, dragostea odată fixată, ea tinde să realizeze în obiectul ei, maximum de valori posibile. *Wesen und Formen der Sympathie* au avut asupra gândirii germane moderne o importanţă deosebită. Scheler a apărut ca descoperitorul unei regiuni noi, autentice — a regiunii actelor afective — a actelor de trăire împreună cu alţii, Nicolai Hartmann le dă un loc important în ontologia sa (Ontologie des realen Seins) sub numele de *emoţional-transzendenten Akte*. Ele fac parte integrantă din „atitudinea existenţială" a lui Heidegger — joacă un rol capital în analiza existenţială. Ele formează una din cele mai importante contribuţii la lărgirea tematicei ontologiei pe care a făcut-o posibilă fenomenologia.

VI. Dragostea creştină.

Noţiunea dragostei capătă însă sensul ei schelerian plin numai în dragostea creştină. Aceasta are un sens *etic*. Intenţia etică este totdeauna pe primul plan la Scheler. *Wesen und Formen der Sympathie* a fost scrisă ca o critică „a aşa ziselor morale ale simpatiei". Cartea mică despre *Resentiment im Aufbau der Moralen* fixează ţinta finală a întregii axiologii etice a lui Scheler: aceasta este indicată de dragostea creştină. Morala creştină este situată faţă de acuzaţiunile aduse de Nietzsche în *Genealogie* de a fi o morală a sclavilor, revoltă

a plebeilor contra celor puternici, o morală a resentimentului. La Scheler influenţa — puternică — a lui Nietzsche se uneşte cu acea a Sf. Augustin. Creştinismul este pentru el, în primul rând, o doctrină „a dragostei care beatifică dincolo de orice raţiune" (Augustin). Actul de dragoste este un act liber, care presupune o vitalitate spirituală intensă, este un act de dăruire. Nietzsche nu a văzut că renunţările creştine, castitatea, sărăcia, de ex., nu sunt atât de importante în ele însile, cât în actul liber de renunţare, în actul de preferinţă al altei valori positive, etic superioare. Dai — din bogăţie. Creştinismul este *personal* — este pur de resentiment, este o doctrină a dragostei pure. Confuzia nietzscheană este însă explicabilă: creştinismul şi-a asimilat în cursul evoluţiei sale multe elemente străine şi unul din acestea este umanitarismul modern, cu care Nietzsche îl confundă. Umanitarismul este într'adevăr o doctrină a resentimentului, a resentimentului maselor care se ridică în lumea modernă şi de care creştinismul autentic, originar, trebue înainte de toate distins. Umanitarismul este de fapt o răsturnare a valorilor creştine, fondate în spiritual, nu în utilităţi materiale, sociale, etc. Creştinismul este dragoste, este renunţare, fiind preferinţă de valori pozitive, intense, cari nu au nimic de a face cu valorile utilitare, biologice care, pentru Nietzsche, erau un criteriu.

VII. Etica materială a valorilor.

Etica *(Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik)* îşi are astfel, fixat, cadrul său: studiul asupra simpatiei a aşezat substratul psihologic, în înţelegerea fenomenologică a domeniului afectiv; eseul despre „resentiment" direcţia axiologică fundamentală.

Etica lui Scheler este sistematizată sub forma unei opoziţii faţă de tezele eticei kantiene, faţă de formalism. Ştim că depăşirea kantismului este una din tezele fenomenologiei care importă mai mult pentru Scheler; consecinţele pentru etică sunt importante: o lege morală *apriorică* nu va trebui să fie o lege formală, ca imperativul kantian. Apriorismul moral — structură axiologică fundamentală — aparţine însăşi „materiei" valorilor morale. Un „sollen" kantian nu mai are atunci nici un prilegiu etic; el este găsit în însăşi intenţia valorilor etice, în *simţire,* în *Fühlen,* în care se reveleazà structura lor preferenţială.

Intre lucrările lui Scheler, *Eticei* trebue să i se re-

zerve un loc unic. Nu numai pentru caracterul său sistematic; am văzut — însă — că intenţia etică este totdeauna intenţia primară la Scheler, şi va rămâne aşa până la metafizica lui ultimă, care este fondată tot etic. Reflexiunea etică este pentru el „un point de croisement" — un punct de întâlnire al tuturor tezelor sale esenţiale — ontologice, metodologice (fenomenologie), epistemologice (depăşirea punctului de vedere kopernican), teologice, sociologice; etica este un punct de ajungere şi un punct de plecare al întregii sale concepţii despre lume. Infine locul eticei este unic şi pentru bogăţia infinită a distingerii nuanţelor celor mai fine ale aprecierilor noastre interioare.

Pentru Kant, legea morală are forma unui *imperativ* al cărui obiect nu poate fi realizarea unui scop, unui bun, obiect oaecare, nici chiar al fericirii. Orice morală eudemonistă nu ne poate da, cel mult, decât imperative ipotetice, „aber kein Gesetz". Grija cea mare a lui Kant este de a salva demnitatea omului prin separarea radicală a datoriei (Pflicht) de orice *înclinaţie*, — de aici caracterul *formal* al legii morale, al adevăratei distincţii între bine şi rău. Imperativul moral este un imperativ al voinţii *raţionale*, „ein Sollen", universal, aprioric, valabil pentru oricine, asemenea unei legi a naturii şi pe care poţi să-l împlineşti, fiindcă *trebue* să-l împlineşti *(du kannst, denn du sollst)*.

Scheler acordă lui Kant că o etică nu se poate fonda pe „bucurii", pe „materia" unui „obiect" dorit. Dar aceasta nu exclude posibilitatea unei etici „materiale" a valorilor, a unei etici care îşi caută axiologia în însăşi *materia* valorilor. *Valorile* nu sunt „bunuri" (Husserl făcuse deja distincţia în Ideen); acestea le suportă numai *(Träger der Werthe)*, sunt realizări ale lor în experienţă; valorile sunt *esenţe* „ideale", independente de realizarea lor efectivă: ele sunt date, imediat, în simţire, în Fühlen şi nimeni nu confundă *valoarea în sine* cu gradul în care şi cu „bunul" în care este realizată: confundarea se face numai voit, este fariseism. Tot aşa, este meritul lui Kant de a fi înlăturat orice etică fondată pe materia scopurilor; valorile însă nu sunt extrase din scopuri. Tocmai scopurile pe care ni le propunem sunt determinate de capacitatea noastră mai largă sau mai îngustă de a percepe, interior, valori.

Pentru a asigura, *contra oricărei etici inductive*, autonomia actului moral, Kant se refugiază în caracterul lui *formal*,

îl identifică cu un act raţional, un act al raţiunii practice; este aici, o eroare de înţelegere psihologică a regiunii etice, este apoi tendinţa manifestă a lui Kant de a ajunge la un paralelism cât mai apropiat între structura celor două *Critici*, — este apoi, esenţial falşă, — identificarea kantiană între *aprioric* şi *formal*, între aposterioric şi „material". Aprioricul nu are nici o legătură cu formalul (la Husserl numai în „ontologia formală") şi aprioricul nu este exclusiv raţional. Pentru fenomenologie experienţa prezintă structuri apriorice — date în mod evident — *nu inductiv* — în intuiţia originară: aceste structuri formează „ontologiile" materiale ale „regiunilor" de fenomene. In acelaşi mod, pentru Scheler, valorile etice — ideale — au o structură apriorică bine determinată, un rang bine fixat într'o ierarhie ideală pe care o găsim în experienţa etică, în Fühlen —, în „actul de preferinţă", — în „ordinea dragostei şi a urei". Etica lui Scheler nu este astfel mai puţin apriorică decât etica kantiană; nu este o etică inductivă; „experienţa etică" inductivă — a valorilor *realizate*, trebue distinsă net de intuiţia evidentă — în Fühlen — a rangului ideal al valorilor; niciodată nu vom acorda un rang superior unui act plăcut sau util faţă de un act de jertfă. Există un *apriorism material-emoţional*, privind însăşi materia vieţii noastre morale, acel *„ordre du coeur"* de care vorbia Pascal. Conştiinţa etică nu este o conştiinţă dezordonată. Dacă Kant avea nevoie de o instanţă superioară „înclinaţiunilor", de o *raţiune practică*, care singură distinge între bine şi rău, este că pentru el omul, — fără această raţiune — nu era decât un haos al tendinţelor sale instinctive — Triebimpulse — nu caută în mod natural decât plăcerea, satisfacerea lor. Tot aşa după cum numai raţiunea poate aduce o ordine în haosul intuiţiilor sensibile, numai raţiunea poate aduce o ordine superioară tendinţelor noastre instinctive. Rigorismul kantian este astfel fondat pe o depreciere a omului.

Această poziţie fundamentală faţă de Kant odată fixată, liniile mari ale eticei scheleriene se desemnează clar; fundamentală va fi perspectiva etică — mai largă sau mai îngustă — care o avem fiecare dintre noi asupra lumii valorilor; ea va determina orizontul ethosului nostru, sau puterea de atracţie, „eine Forderung". Etica lui Scheler nu va fi deci o etică a *datoriei* (Pflicht-Ethik). Imperativul kantian (das Sollen) nu poate da, niciodată, din el însuşi — o valoare positivă. Preferinţa unei valori superioare unei valori

inferioare — fondată în *Forderung der Werthe* este însăşi viaţa etică; dacă cerinţa de realizare a valorii nu este îndeplinită (So-Sein nu capătă un Da-Sein) avem o suferinţă. *Actul de preferinţă* realizează, totdeauna, o lărgire a domeniului etic, actul de „Nachsetzen" o îngustare a lui.

Axiomele formulate deja de Brentano în etica sa (Scheler aparţine fenomenologiei în forma ei primă, de inspiraţie directă din Brentano) i-a permis lui Scheler o formulare mai precisă a unei axiologii etice. Această formulare, care pare vagă la prima vedere, are tocmai un caracter larg, formal, pentru a fi încăpătoare pentru orice conţinut material al valorilor etice şi pentru orice evoluţie posibilă a lor: 1) Existenţa unei valori positive *este ea însăşi o valoare pozitivă;* 2) Existenţa unei valori negative *este ea însăşi o valoare negativă;* 3) Non-existenţă unei valori positive este *ea însăşi o valoare negativă;* 4) Non-existenţa unei valori negative este *ea însăşi o valoare pozitivă.* La Kant, *binele* şi *răul* aveau o poziţie privilegiată faţă de alte valori etice: distingerea lor este actul etic autentic, aparţinând „raţiunii practice". La Scheler această poziţie privilegiată este păstrată: *bun* este tot ceeace tinde la *realizarea unei valori positive* (la neexistenţa unei valori negative), *rău,* tot ce tinde la *realizarea unei valori negative* (la neexistenţa unei valori pozitive).

Axiologia, fondată pe rangul aprioric, ideal al valorilor, trebue să dea criterii de distingere ale valorilor superioare de valorile inferioare. Acestea, reluate de Hartmann în Etica sa sunt: 1) Valorile superioare sunt mai *durabile,* valorile inferioare sunt trecătoare; 2) o valoare este cu atât mai superioară, cu cât poate fi *mai puţin împărtăşită* altora (valoarea personală — val. a „massei") 3) o valoare este cu atât mai superioară *cu cât este fundată mai puţin pe alte valori;* 4) cu cât o valoare este mai superioară, *mulţumirea* pe care o dă este *mai profundă;* 5) o valoare este cu atât mai superioară cu cât are mai puţin nevoie de un suport — „obiect" — care să o realizeze (Träger). Astfel precizată, privirea lui Scheler în viaţa morală adevărată, reală, devine adâncă: nuanţele ei delicate sunt nu numai surprinse în toată bogăţia lor, dar situate, văzute clar în mişcarea lor continuă — preferenţială, între 2 planuri: al rangului ideal pe care îl au sau caută să-l capete, apoi al realizărilor lor afective mai mult sau mai puţin parţiale; conştiinţa morală este activitatea continuă pentru situarea lor în ierarhia etică.

In fapt — ierarhia valorilor (tema constantă dealungul întregii sale cariere filosofice), este pentru Scheler următoarea: a) pe rangul cel mai inferior, valorile *plăcutului* şi *neplăcutului;* b) pe altă treaptă, *valorile vitale*, interesele vieţii, cu valoare supremă, conservarea vieţii însăşi (valori pe care hedonismul le reduce, eronat, la valorile „plăcerii" — şi tot aşa Kant, pentru care urmărim numai *plăcerea);* c) înfine, *valorile spiritului*, transgresând biologicul — ne putând fi reduse la valori biologice (frumos-urât, drept-nedrept, adevărat-neadevărat); d) pe treapta cea mai înaltă sunt însă *valorile divinului şi profanului*, cari sunt, — ca valori — cu totul independente de orice reprezentare religioasă (mit, dogmă) în legătură cu ele: sunt valorile absolutului.

Este acum uşor de înţeles soluţionarea pe care o dă Scheler problemei relativismului etic. Rangul valorilor este apriorie fiindcă el depinde de esenţa valorilor. Variază însă structura noastră preferenţială, „ordinea dragostei şi a urei", fiindcă variază „cunoaşterea" valorilor, privirea noastră, mai largă sau mai îngustă, asupra esenţei lor — a fiecărui individ în parte — şi a fiecărei colectivităţi; variază apoi instituţiunile în care valorile cristalizează, moravuri, obiceiuri (morala practică). Dar tocmai etica care admite o ordine obiectivă a valorilor, determinată numai de *esenţele* lor, are nevoie de acest perspectivism etic.* Relativismul valorilor ne arată numai că domeniul valorilor este *mult mai bogat* decât am bănui la prima vedere; însă perspectiva pe care fiecare *Ethos* o are asupra domeniului etic este mărginită, mai mult sau mai puţin cuprinzătoare. Tocmai această relativitate asigură posibilitatea progresului înţelegerii etice; acest progres se face, pentru Scheler, totdeauna în aceiaşi direcţie a valorilor dragostei. Există deci descoperitori de valori etice, *genii etice:* sunt valori etice cari nu pot fi cunoscute decât de un singur individ (figura unică a lui Christos). Dar de altă parte evoluţia valorilor etice poate fi şi un regres; valorile etice se pot falsifica — este seria largă a iluziunilor etice (ethische Täuschungen) şi — când falşificarea este voită — a fariseismului.

Caracterul *personalist* al eticei scheleriene poate fi acum scos în evidenţă. Toată viaţa etică nu este decât o serie de acte cari variază, progresează, regresează în înţelegerea experienţei etice: nu vom putea înţelege însă un act fără intenţia prealabilă a unei *persoane* (în sensul fenomenologic al intenţiei). Persoana este „ein Akt vollziehender Wesen" —

în fiecare act al ei se găseşte întreagă şi variază persoana întreagă; persoana nu este „o sumă" de acte: „vielmehr ist die Person selbst die in jedem ihrer Akte lebend und jedem voll mit ihrer Eigenart durchdringt". Scheler nu se gândeşte aici la persoana „psihologică" în carne şi oase — la persoana psihofizică; este vorba de „persoana fenomenologică", de esenţa însăşi a persoanei. Persoana nu este un lucru, o substanţă, este *„die unamittelbare miterlebte Einheit des Erlebens"* (concepţia corespunzătoare cu cercetările, netipărite, ale lui Husserl asupra persoanei). Actele etice sunt pătrunse adânc de caracterul personal, de personalitatea fiinţei care le îndeplineşte; persoana întreagă se reflectează în ele, este în ele: sunt actele cele mai autentice ale persoanei.

In acest sens fenomenologic de „centru de acte personale" noţiunea de persoană poate însă fi extinsă — cu toate caracterele ei, de trăire personală, de acte autonome, şi colectivităţilor, mediu real în care se realizează actele persoanelor individuale (pe care Scheler le numeşte Gesamtpersonen) şi, de altă parte, ea poate fi extinsă *persoanei divine.* Etica capătă astfel o bază, un cadru sociologic şi de altă parte, o definire a orizontului ei suprem — a raportului faţă de divin.

Perspectiva „Sociologiei personaliste" din ultimele pagini ale Eticei lui Scheler complectează etica individuală. Nu este propriu zis o sociologie. Fiinţa morală colectivă — fondată pe *Mitgefühl, Miterlebniss* şi *Mitverantwortlichkeit,* pe trăire comună şi răspundere comună, — îl interesează mai mult pe Scheler decât instituţia juridică, statul, care nu este forma cea mai superioară de colectivitate; deasupra a) a massei; b) a comunităţii vitale (Lebensgemeinschaft); c) a „societăţii" (Gesellschaft) este d) comunitatea de dragoste (Liebesgemeinschaft) în care individul şi colectivitatea formează o unitate perfectă, în aceiaşi iubire şi aceiaşi răspundere; tipuri de „Liebesgemeinschaft" sunt naţiunea, biserica. Este tot idea esenţială a scării unice a valorilor, reluată acum pe plan sociologic. Aceiaşi idee, centrală, revine încă odată în rolul fundamental pe care Scheler îl atribue oamenilor mari; este iar una din temele constante la Scheler, şi care nu face decât să-şi accentueze importanţa în ansamblul sistemului schelerian, căpătând în ultima fază a lui, proporţii metafizice. Funcţiunea îndeplinită de oamenii mari este die *Vorbilderhaft. Eroul* întrupează valorile vitale ale colectivităţii, *geniul* întrupează valorile spirituale, *Sfântul* întrupează valorile divinului. Tema

personalistă este dusă astfel până la capăt: în interiorul persoanei colective (Gesamtperson), personalitățile mari crează istoria. Dar nu — ca la Nietzsche — istoria este făcută pentru a crea oameni mari; nu acesta este scopul ei ultim; istoria crează, *prin* oamenii mari, devenirea umanității. Personalismul lui Scheler are altă lege internă decât personalismul nietzschean, pe care am putea-o numi *legea autenticității.* Nu valorile *voite*, căutate expres, au valabilitate, ci numai valorile autentice, în care nu este nimic forțat, nimic intenționat cu tot dinadinsul. Este aici, sub altă formă, aceiași ostilitate contra voinții ca factor autonom, ca și în critica adusă eticii kantiene; nici actele numai voite ale persoanei individuale, nici cele ale colectivității, nu au autenticitate: valorile autentice sunt simțite, „văzute" în autenticitatea lor, în esența obiectivă a structurii lor.

VIII. Fenomenologie religioasă. — Divinitatea.

Prin lărgirea ideei fenomenologice de persoană și asupra persoanei divine, teza *personalistă* centrează întreg sistemul schelerian în epoca Eticei — îi susține întreaga arhitectură. In *Probleme der Religion* (în Vom Ewigen im Menschen) Scheler încearcă să construiască o teologie naturală, care să satisfacă în acelaşi timp şi exigența religioasă și exigența critică a spiritului contemporan, mai mult decât o doctrină ca acea a lui Hegel. Scheling sau Schopenhauer pentru care religia nu este decât o formă populară a unei concepții a lumii (Hegel: ein Wissen in Form der Vorstellung) — sau decât agnosticismul pozitivist, sau, încă, decât raționalizarea extremă a tomismului. Fenomenologia poate, și aici, deschide drumul: pentru fenomenolog, actul religios este prins în autenticitatea lui adevărată, „ca un act spontan — tot așa de originar ca actul percepției" ireductibil la acte de altă natură; pericolul unei raționalizări excesive, sau a confundării între metafizic și religios este astfel înlăturat, „der religiöse Gott ist der Gott der heiligen Personen und Volksgott, nicht Wissensgott der Gebildeten" și „scopul religiei nu este cunoașterea rațională a substratului lumii, însă mântuirea omului printr'o comunitate de viață cu Dumnezeu — adică Vergottung.

Actul religios aparține constituției umane tot așa de constitutiv, ca și gândirea, etc. Fenomenologic el este caracterizat prin intenția sa transcendentă; prin satisfacerea numai

prin divin. *Alles Wissen über Gott ist Wissen durch Gott.*
Divinitatea apare acestei intuiții autentice cu atribute personale: spirit infinit și personal. Atotștiutor și atotputernic, el a creat lumea din nimic într'un act personal de iubire; ne simțim infimi față de creațiune, dar legați față de divinitate prin același act de dragoste. Metafizica lui Scheler este o metafizică creștină. Divinitatea este simțită *etic*, „orice voință etică fără o privire asupra divinității este o imposibilitate de fapt". Ierarhia valorilor etice tinde către divin: valorile supreme sunt valorile divinului și profanului („sfințenia"). De altă parte nu ne putem închipui o conduită religioasă care să nu implice valori etice: Religia și etica nu sunt astfel autonome una de alta, sunt „conforme" una cu alta *(Konformitatssystem)*. Ele devin independente numai în măsura desagregării lor, a imperfecțiunii lor, în formele pe care le pot lua în cursul devenirii umanității, progres, dar și regres uneori.

IX. Alunecarea Sistemului. Sociologie a culturii.

Intreg sistemul lui Scheler în epoca *Eticei* poate fi considerat ca un comentar filosofic personal — el îl voia „augustinian" — al ideii creștine. Intenția etică este dominantă, dar ideea etică are ultimul său suport în divinitatea personală creatoare a lumii într'un act liber de dragoste — în ideea teistă. După ieșirea din catolicism, după părăsirea ideii teiste, lipsit de punctul său de gravitate, întreg sistemul alunecă, se desface în iradiațiuni asupra tuturor aspectelor lumii. Atenția. interesele variate ale lui Scheler nu mai sunt captate de o direcție unică; ceeace este luat divinității este împărțit lumii, omului, aspectele multiple ale devenirii lui în zig-zag, devenirii lui reale; tendința către absolut este împrăștiată în considerarea multiplicității relativului. Interesul sociologic trece pe primul plan: considerarea devenirii aspectelor variate pe care le-a luat cultura, ființa umană, găsirea condiționării fiecărui aspect important în structura sociologică subjacentă. Fără tendință etică: considerarea sociologică are un scop în sine: desfășurarea ca pe o hartă explicată, a tuturor valorilor omenești, instituții, concepții filosofice, valori morale, concepții științifice, religioase, sisteme politice, tehnice, etc.
Totuși sistemul este centrat din nou — alt sistem. In centrul lui, nu divinitatea creatoare a lumii din nimic, ci lu-

mea însăşi, devenirea ei reală, a omului în lume. Scheler nu a renunţat la teza fenomenologică a unei structuri ideale a lumii: aceasta este descoperită, ca şi în sistemul anterior, printr'o cunoaştere dezinteresată — ein „liebendes Verhalten". Numai că structura „ideilor absolute a lumii" este infinit mai bogată decât o bănuim, o putem bănui până acum, ideea „perspectivismului" valorilor din Etică, a descoperirii progresive a structurilor lor apriorice, esenţiale, este reluată pe un plan larg — interesând toate aspectele lumii, structura absolută a ei. *Den Wesensidee des Menschen entsprechende absolute Ideen und Wertreich der Welt* este mult deasupra a tot ceeace ne-au dat, de fapt — toate sistemele de valori ale culturii — idei, valori, scopuri, norme — în religie, în artă, ştiinţă, etică, drept, etc., — în devenirea lor relativă, istorică şi sociologică.

Fiecare din sistemele de cultură este numai o privire parţială asupra esenţelor lumii, este privire relativă, condiţionată în desvoltarea ei istorică; fiecare formă a culturii reprezintă o „funcţionalizare" parţială a „ideilor" lumii *(Funktionalisierung der Ideen der Wesensschau)*. Ceeace se schimbă este concepţia pe care omul şi-o face despre el însuşi, despre situaţia lui în cosmos. Inseamnă cultura o *umanizare* progresivă a omului?

Este acum uşor de înţeles de ce în *Probleme einer Soziologie des Wissens* (I-a parte din *Die Wissensformen und die Gesellschaft)* Scheler distinge între 2 sociologii: *Kultur*soziologie şi *Real*soziologie. Prima este *eine Geisteslehre des Menschen* — sociologie a „spiritului" — a 2-a eine *TriebIehre des Menschen* — o sociologie a formelor pe cari le iau tendinţele instinctive ale omului; acestea din urmă sunt factorii *reali* ai devenirii sociale (motivul opoziţiei între *Trieb* şi *Geist* este fundamental pentru toată ultima gândire a lui Scheler). *Prin el însuşi spiritul nu are nici o forţă.* El nu se poate realiza decât cu ajutorul factorilor *reali* (instituţii politice, economice, religioase (dogme) etc.), devenirea lui este condiţionată sociologic; factorii sociologici reali o fac posibilă, dar fixează şi limitele în care spiritul se poate desvolta — *der Spielraum*. In tot ce este cultură, creaţie, spirit, există, potenţial, autonomie şi libertate desăvârşită; *potenţial,* adică în măsura în care autonomia spiritului nu este limitată sau împiedecată — suspendată — de cauzalitatea proprie a

factorilor reali (forme ale vieţii instinctive) — deci, o libertate „modificabilă". In câmpul factorilor reali — o fatalitate, dar o fatalitate amendată de spirit, „une fatalité modificable" de care vorbia deja Auguste Comte. Schimbările de perspectivă le fac oamenii mari — (tema din etică); ei ne dau idea întregii noastre puteri, ne fac liberi. Legile cari determină totalitatea jocului factorilor reali spun mai mult — ca şi legile naturii — ceeace nu poate fi, decât ceeace se poate face.

Ideile, în detaliu, ale lui Scheler asupra devenirii de până acum a umanităţii nu pot fi date aici. Ele trebuiau să formeze materia unei filosofii a istoriei pe care Scheler nu a mai avut răgazul să o scrie. *Probleme einer Soziologie des Wissens* indică numai problemele; „Sociologie a cunoaşterii" înseamnă la Scheler toată sociologia (a ştiinţei, sistem. metafizice — dar şi a tehnicei, dreptului etc.) — înseamnă nu numai studierea condiţiunilor în care s'a produs o cunoaştere *adevărată*, dar şi a condiţiunilor cari au produs erorile, miturile, superstiţiile — adânci uneori — cari au contat şi contează în istoria umanităţii — înseamnă studierea factorilor cari au favorizat sau au ţinut pe loc (dogma religoasă fixată — în progresele ştiinţei pozitive — piedică pentru efortul filosofic). Fenomenul elitelor îl favorizează. Ridicarea masselor moderne — democraţia — favorizează tehnica, ştiinţa positivă *(Erkenntniss und Arbeit)* dar produce în acelaşi timp „alexandrismul" turbure, amestecat al epocii noastre contemporane. „Indumnezeirea" creatorului fiecărei religii este o piedică, etc. Este portant de a şti dacă schimbările în modul de a gândi, în aprecierea valorilor, al formelor de a înţelege lumea (una din erorile cele mai profunde este de a crede în posibilitatea unei concepţii filosofice ultime) este numai un proces *cumulativ* — o acumulare de experienţă umană — sau dacă ele înseamnă într'adevăr o *schimbare reală* a tipului uman. Nimic nu contează mai mult în istoria umanităţii decât concepţiile pe care omul şi le-a făcut despre el, despre rostul lui în univers. Istoria prezintă şi perioade cumulative şi schimbări radicale. Pentru a le distinge, trebuesc *criterii;* dacă avem atâtea concepţii al istoriei câţi istorici, atâtea sociologii câţi sociologi este că lipseşte o concepţie unitară despre om, despre *esenţa* lui, despre situaţia lui în Cosmos, lipseşte o antropologie filosofică.

X. Antropologie filosofică. — Ontologie — Metafizica.

Toată gândirea lui Scheler din ultima perioadă a vieţii sale este centrată în jurul problemei destinului omului. Aceiaşi intuiţie etică, deci, ca în tot cursul carierei sale filosofice. De îndată ce omul este mai mult decât un animal, el are, în cosmos, o situaţie unică — microcosm în macrocosm. Această situaţie unică (Sondersttellung) — trebue înţeleasă clar — şi va încerca să o facă antropologia filosofică; nesprijinită pe o divinitate creatoare a lumii — esenţa omului trebue căutată într'o relaţiune *esenţială* a lui cu universul (ontologie-cunoaştere); trebue fixat rolul său în devenirea de ansamblu a lumii (metafizică).

In nici o epocă a istoriei concepţia despre om nu a fost mai neprecisă. Concepţia creştină (omul creatură căzută, dar care se poate mântui), concepţia greacă, *homo sapiens* (radical diferit de animal, având o scânteie divină, raţiunea înţelegând singur lumea, concepţie constantă dela Aristot până la Hegel), concepţia pozitivistă şi pragmatistă (între om şi animal numai o diferenţă de grad; valorile umane, gândire, sentimente, voinţă numai o deghizare a instinctelor; omul, animalul care ştie să-şi facă semne, vorbire şi instrumente) îşi împletesc temele lor variate în concepţia obscură a lumii contemporane despre om. Mai ar trebui adăugate două concepţii mai puţin cunoscute cari l-au impresionat mult pe Scheler prin caracterul lor radical: omul, o înfundătură a naturii — eine Sackgasse *der Natur* — o direcţie bolnavă a vieţii universale — şi concepţia curioasă a lui Nicolai Hartmann care a dus mai departe tema nietzscheană a omului fără Dumnezeu (Gott ist tot): Dumnezeu nu există, dar *nu trebue* să existe, fiindcă numai aşa răspunderea omenească poate fi integrală (Hartmann o numeşte: ateism postulator al răspunderii!). Niciodată problema antropologiei nu a fost mai urgentă: este omul un proces de devenire în care îşi adânceşte progresiv, *obiectiv* situaţia sa adevărată în univers, sau este *ein gefährlicher Wahn*, prezintă simptomele unei înbolnăviri progresive?

Anii din urmă ai lui Scheler au fost consacraţi unei antropologii pe care nu a terminat-o (a rămas schiţa din *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, publicată la Darmstadt). Tematica se organizează în jurul noţiunilor de *instinct*

şi *spirit* (Trieb-Geist). Demnitatea omului (homo sapiens) a fost clădită pe o depreciere a animalului (Descartés=animalele maşini). Psihologia recentă (Köhler de ex.) arată resursele largi de cari dispun animalele — mult mai largi decât le bănuim şi decât le arată o psihologie animală rudimentară; animalele construesc; între construcţia dirijată de instinct şi tehnica noastră, numai o diferenţă de grad, nu de natură. Diferenţa între om şi animal este în altă parte; animalele trăesc *în* lucruri, în situaţiile determinate de instinctele lor; omul poate considera lucrurile în sine — deşi din situaţii — consideră lucrurile independent de instinctele şi nevoile sale; este ceeace instinctul nu poate face, ceeace separă spiritul de instinct. Privilegiu al omului: 1) Posibilitatea de a considera un *lucru* pentru el însuşi — făcând abstracţie de relaţiunea lui cu instinctele noastre; 2) Posibilitatea de a avea *valori* — in abstracto — independente de orice lucru — de un „bun", „obiect"; 3) Posibilitatea de a separa *esenţa* de existenţă (So-Sein de Da-Sein), de a avea cunoştinţă „a-priori". Cine neagă omului posibilitatea de a avea cunoştinţe apriorice îl aduce, fără să-şi dea seama, pe planul animal: este ultimul mod în care este valorificată — la Scheler — fenomenologia. Privirea esenţelor lumii — a „ideilor" lumii este însăşi caracteristica omului. Acum, diferenţa faţă de animal poate fi văzută clar: nu o creaţie pozitivă, tehnică, etc., deosebeşte spiritul de instinct, sau o „voinţă liberă", ci posibilitatea de a opri instinctele. Actul voluntar a fost totdeauna pentru Scheler un „nou fiat" mai mult decât un „fiat". Pe această stăvilire a instinctelor se bazează însă posibilitatea noastră de a vedea valori morale, de a înţelege lumea în sine, de a privi aprioric: omul este într'adevăr „un ascet" al vieţii — direcţia umană este într'adevăr „eine Sackgasse der Natur" — în ce priveşte desvoltarea sa biologică (biologic, supra-omul este o eroare); tocmai acest ascetism relativ îi deschide perspectiva proprie asupra lumii, hotărăşte rolul său unic în cosmos.

Modul în care Scheler vede problema cunoaşterii este trasat de concluziunile antropologiei. Pe primul plan separarea radicală pe care Scheler a făcut-o întotdeauna între ştiinţa positivă — ştiinţă de dominaţie — (Herrschaftswissenschaft) şi cunoaştere a esenţelor lucrurilor — a „ideilor lumii" *erste Philosophie —; Erkenntniss und Arbeit* este o critică a pragmatismului, dar şi o justificare; pragmatismul are dreptate să

susţie că atitudinea primară a omului faţă de lume este o atitudine practică — are drèptate apoi să susţie că scopurile cele mai îndepărtate ale ştiinţei sunt condiţionate practic, deşi indirect, de nevoi biologice; aici, pragmatismul vede clar şi rupe mirajul ştiinţei pentru ştiinţă. Teza pragmatistă este însă numai valabilă pentru ştiinţele positive, technice, în legătură directă cu stăpânirea noastră, a lumii. Este însă falşă confundarea cunoaşterii pozitive cu cunoaşterea în general. Eroarea pragmatismului începe cu această identificare. Pragmatismul nu ştie să facă distincţie între ştiinţa inductivă şi *Wesenswissenschaft*. Ideea pragmatistă a adevărului — adevăr garantat de reuşita lui, ist ein *Unsinn* — o nebunie.

Cunoaşterea adevărată este cunoaşterea esenţelor lucrurilor; total desinteresată. Aici, teza fundamentală a lui Scheler: *Das Wissen ist ein Seinsverhältniss* — o relaţiune *ontologică* între subiect şi obiect, teză similară cu teza lui Nic. Hartmann din *Metaphysik der Erkenntniss*. Cunoaşterea nu este deci o „producere" a obiectului după regulile logice ale gândirei (Marburg), nici formarea unui „material" printr'o judecată (şcoala badică), nici un raport între *reprezentări*, este o relaţie ontologică şi anume de formă *parte* şi *întreg*, „este un raport de participare al unei existenţe la esenţa (Sosein) altei existenţe, aşa încât să nu se producă în aceasta nici o schimbare", ceeace este ştiut (das Gewusste) — obiectul — devine parte (Teil) a celui ce ştie (subiect). Relaţiune care nu este nici spaţială, nici temporală, nici cauzală. „Mens" oder Geist heisst das X oder Inbegriff durch die solches Teilhaben möglich ist. Ceeace deosebeşte teza scheleriană de teza lui Hartmann este că pentru Scheler relaţia ontologică nu ne dă decât *das So-sein* al lucrurilor, *esenţa*, ce este lucrul (Existenţa, *das Dasein*, rămâne în afara actului de cunoaştere — *ausserhalb und jenseits der Wissensbezogenheit* — relevându-se numai prin *rezistenţa* lucrurilor; teorie care aduce aminte pe a lui Maine de Biran). Este cunoaştere, pentru Scheler, când *das Sosein* este identic, *in re* şi *in mente*. Indiferent de criticile cari i se pot aduce („joc periculos cu conceptele de *in mente* şi *extra mentem:* Hartmann, Ontologie), Scheler rămâne împreună cu Hartmann, cei cari au arătat mai clar că problema cunoaşterii nu poate rămâne închisă într'o problematică autonomă, că aceasta se rezolvă în ontologie.

Această „ieşire din sine" a subiectului, această participare la esenţa obiectului, fără a-l schimba (realism) nu poate

fi provocată decât de o tendință profundă în existența subiectului însăși — și această tendință este *iubirea*. Tema veche a lui Scheler, tema dragostei, a dragostei care cunoaște lumea. Numai acum, adâncită: cunoașterea este relațiune ontologică, este parte de fapt luată *în devenirea lumii*, cunoașterea are un orizont metafizic.

Și acum, se strâng toate motivele scheleriene: tema „funcționalizării" ideilor, în evoluția culturii umane, tema situației unice a omului în univers, — el singur putând cunoaște esențe apriorice — valori — tema cunoașterii, ontologică — parte în devenirea lumii, tema dragostei descoperitoare și creatoare, tema personalistă adâncită prin răspunderea omului în lume, definind împreună perspectiva metafizică ultimă a lui Scheler.

De îndată ce omul este mai mult decât un animal, situația lui în lume devine centrală, microcosm în macrocosm. El nu este „ein ruhendes Ding" — o ființă care s'a oprit — nici nu tinde către supraom, care este o eroare biologică. Este vehiculul unei deveniri posibile — *eine mögliche Progressrichtung* — în viața lui scurtă, într'o devenire socială condiționată de factorii instinctivi, reali, cari determină structura societăților omenești, cu progrese, cu regrese cari pot duce până la animalizare, cu știință sau fără să știe, el realizează un proces de *umanizare, eine nie ruhende Menschenwerdung*. Este greu să fii om, ai înaintea ta *„eine ewige Aufgabe"*. Dar *umanizare* este *Vergottung* — îndumnezeire. Persoana, în om, este o concentrare unică a spiritului divin. Omul înseamnă astfel ceva pentru *devenirea divinității însăși*. Divinitatea nu mai este la începutul lumii, creatoare a lumii într'un act liber, ea este la sfârșitul realizării, în etape parțiale, a tuturor posibilităților nemăsurate încă ale lumii — devenirea lumii și devenirea divinității nu fac decât una, caracterul divinității este *„ein Drang"*, un elan, care se rezolvă în toate posibilile lumii, omul ia parte la realizarea divinității însăși. Scheler este aproape de Spinoza.

Divinitatea și lumea nu sunt cauză și efect, creator și creatură, sunt o devenire identică. Aceasta înseamnă însă o *solidarizare* cu tot procesul de devenire istoric al omenirii; acesta capătă proporțiuni cosmice. Divinitatea este solidară cu toată devenirea omului, — nici un sfârșit, decât desfășurarea enormă, infinită a tuturor posibilităților lumii, devenirea divinității însăși.

XI.

Scheler a fost un spirit avid de absolut. Fenomenologia i-a indicat o metodă şi i-a permis o justificare teoretică a intuiţiunilor sale fundamentale: ideea lor centrală, ideea demnităţii omului. Creştinismul, pentru care a luptat atât, nu l-a putut reţine. Panteismul final, a cărui frumuseţe constă în desvoltarea pe un plan *larg, cosmic,* a tuturor temelor sale bogate anterioare, a fost o treaptă de scăpare. I-a trebuit o solidarizare cu întreaga istorie a umanităţii, o solidarizare cu întreaga desvoltare viitoare a tuturor posibilelor lumii, i-a trebuit o îndumnezeire însăşi a omului pentru a compensa ceeace — spirit neliniştit — prin ieşirea lui din creştinism, pierduse.

Heidegger

1. — Cu „Sein und Zeit" al lui Martin Heidegger, (născut la 1889, profesor la Freiburg) motivul ontologic, — esenţial întregii fenomenologii — devine obiectul unei cercetări proprii. Problema lui Heidegger este problema care „a oprit răsuflarea" lui Plato şi Aristot — problema esenţii *fiinţei,* căreia Heidegger preferă să-i dea formularea: problema *sensului fiinţei* (Sinn von Sein). Nu mai este vorba aici, ca în ontologia scheleriană, de o cercetare asupra ceeace Husserl numea „ontologii *materiale*". Este vorba nu de *existenţă* (das Seiende) ci de „das Sein" — de *fiinţa în sine,* — comună oricărei existenţe. Problematica ontologică — fixată de filosofia grecească — renăscută în discuţia medievală între nominalişti şi realişti, reconstruită de Descartes prin cogito ergo sum, este încă obscură: *fiinţa* în sine apare ca „der leerste Begriff", conceptul cel mai gol (Hegel: das unbestimmte Unmittelbare) — sau ca un concept „dela sine înţeles" sau ca un concept care nu se poate defini. In realitate, întreaga istorie a ontologiei a urmat fixarea conceptuală antică, a rămas o discuţie abstractă de concepte, în direcţia fixată de ontologia antică. In timpurile moderne, interesul pentru problema ontologică a fost pierdut tot mai mult.

Acest interes trebue reînviat. Pentru Heidegger, problema *fiinţei* are o structură bogată, cea mai bogată, însă cea mai ascunsă. A o lumina, a o face clară, vizibilă este urgent. Ontic, toată structura ştiinţifică este fondată pe sensul pe care îl are *„Fiinţa"* (Sinn von Sein). In crizele fundamentelor

ştiinţei (şi aceste crize fac vitalitatea, asigură progresul fiecărei ştiinţe) cercetarea ontologică devine indispensabilă. Etica de altă parte — modul nostru de a fi aici — sensul existenţii noastre, au nevoie de o clarificare a noţiunii de *a fi.* Noţiunea „ascunsă", *fiinţa* în sine are nevoie, pentru ca sensul ei să fie înţeles, de o „desvăluire" a întregii sale problematici.

Aceasta nu poate fi făcută, după Heidegger, decât căutând „sensul de a fi" al fiinţei într'o *existenţă* (ein Seiendes) a cărei *esenţă* însăşi este de *a fi,* a unei existenţe „exemplare" (în sensul husserlian) şi această existenţă privilegiată este însăşi existenţa noastră, pe care Heidegger o numeşte *Dasein (Das Dasein ist Seiendes dem es in seinem Sein um dieses selbst geht).*

Ontologia clasică — fixată, pentru întreaga istorie a filosofiei de către gândirea greacă — îşi luă punctul de plecare în considerarea lumii exterioare, a lucrurilor care ne înconjoară; dar „lucrurile" nu sunt decât punctul de intersecţie al relaţiunilor noastre cu ele. Desvăluirea „fiinţei lor" (Sein) nu poate fi completă — în independenţă de noi; apoi, ele sunt definite prin esenţa lor numai (Sosein); în singură existenţa noastră proprie, *esenţa se sfârşeşte odată cu existenţa:* este existenţa în care „seinem Sein um dieses selbst geht". Este existenţa de care suntem ontic — ireal — mai aproape dar tocmai prin aceasta „ontologic" mai departe: dar este singura care se poate „desvălui" în întregime.

Heidegger va întrebuinţa deci termenul de „categorii" pentru legile generale ale lumii — va întrebuinţa termenul de „existenţial" pentru legile fundamentale ale structurii existenţii noastre (Dasein). Ontologia sa va fi un proces de descoperire al structurii existenţii proprii; în acest proces, se va arăta, la capătul final, ce înseamnă „a fi" (Sinn von Sein).

Sensul *fiinţei,* a existenţiii noastre este ascuns. Totuşi el se relevă în formele obişnuite ale existenţii noastre (acţiune, simţire, înţelegere, limbaj, etc.) — cari, toate, închid existenţa (a fi). Acestea sunt accesibile cercetării fenomenologice. Fenomenologia înlătură orice construcţiuni anterioare, lasă să se vadă fenomenele aşa cum sunt, merge direct la *fapte* însăşi, „zu den Tatsachen selbst". Fenomen este ceace apare. Logos, la Aristot αποφαίνεσθαι — a lăsa să se vadă. Fenomenologia va lăsa să se vadă „despre ce este vorba"; *ontologia nu este posibilă decât ca fenomenologie* (a structurilor existenţii noastre); — fenomene cari revelează „ein Sinn" — în sensul

husserlian; de altă parte, orice fenomenologie, descoperitoare de esenţe (Wesenheiten) este ontologie. (Sachlich genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden: Ontologie").

Structurile obişnuite ale existenţii noastre au un sens ascuns. In ele, sensul existenţii — şi apoi sensul de *a fi* — nu se relevă în mod imediat; este de multe ori uitat, altă dată nedescoperit, altă dată revelat şi apoi ascuns din nou: totuşi, câtă „aparenţă", atâta „fiinţă".

Acest mod în care existenţa se revelează (erschliesst sich) şi se ascunde apoi din nou este, poate, cel mai frecvent: toate doctrinele mari cuprind un „adevăr" asupra existenţii: ceeace a văzut un Platon, un Aristot, un Augustin, un Pascal, un Nietzsche, un Kierkegaard, sunt revelaţii parţiale asupra sensului existenţii, ascunse iar apoi în banalizarea istoriei culturii pe care o tragem după noi. Scopul pe care şi-l propune Heidegger este văzut astfel în toată amploarea lui: Toate motivele mari cari au contat în istoria umanităţii, cari au în ele o revelaţie asupra existenţii, trebuesc îmbinate, — interpretate ontologic, sensul lor parţial făcut unitar într'o concepţie unică — a existenţii. Pentru concentrarea lor, pentru a salva revelaţiile adevărate — va fi nevoie de o „distrugere" a întregii ontologii clasice (Destruktion der Ontologie). Această distrugerea va forma obiectul vol. II din *Sein und Zeit*, din care, sau ca introducere la care, Heidegger nu a publicat până astăzi decât un fragment „Kant und das Problem der Metaphysik". In vol. I nu este vorba decât de examinarea structurilor existenţii, aşa cum ni le dă o cercetare fenomenologică concretă (fără teoriile emise asupra ei).

Insă cercetarea fenomenologică nu este suficientă: ea ne dă numai *esenţa* structurilor fundamentale pe care le găsim în existenţa noastră, nu însă *sensul lor ascuns*. Un pas mai departe este făcut dacă distingem între existenţa *obişnuită*, existenţa noastră banală de toate zilele (alltägliche Existenz) în care trăim mai mult la suprafaţă şi existenţa adâncă, personală (eigentliche Existenz), momente în care trăim profund sensul autentic, unic, al existenţii fiecăruia dintre noi. Fenomenologia va descrie şi aici, va vedea în esenţa lor aceste moduri de *a fi*. In *Psychologie der Weltanschauungen, Jaspers* vorbise deja de ceeace numia *Grenzsituationen*, situaţii-limite, în care suntem aproape de întreaga noastră existenţă: în faţa morţii — vina morală — suferinţa. Suntem mai aproape de

revelarea existenţii noastre, dar nu am găsit încă, în ele, sensul de a fi; metoda fenomenologică are nevoie de o complectare: structurile văzute esenţial, fenomenologic, ale existenţii de toate zilele şi ale existenţii profunde trebuesc *interpretate*, „făcute luminoase, străvezii". Trebue găsit „sensul" lor: este obiectul *hermeneuticii* heideggeriene: trebue „deschis", degajat, sensul structurilor pe cari le găsim în existenţă.

Drumul ontologiei lui Heidegger este astfel fixat: pentru a înţelege ceeace este „a fi", trebue să vedem clar asupra singurii fiinţe a cărei esenţă însăşi este de a fi, a eului propriu. Toate formele de a fi ale eului nostru trebuesc însă „interpretate", desvăluite în sensul lor profund, raportate unele la altele în modul de *fundare* (sensul husserlian) a lor una pe alta; planurile dela suprafaţă capătă sensul lor dela planurile profunde şi acestea, în ultima analiză, dela „sensul de a fi". Fenomenologia existenţială ia astfel o formă dialectică — dialectică opusă dialecticii hegeliene — o dialectică a concretului şi în care nimic nu este neglijat din ceeace poate da „sensul" formelor variate în care trăim (în care *„suntem")*: nici analiza filologică pe care Heidegger o întrebuinţează foarte des pentru a găsi un punct de plecare, pentru analiza hermeneutică, în sensul obişnuit al vorbirii curente, al fenomenului studiat — nici „eine deutende Psychologie", o psihologie care caută în orice fenomen, sensul ontic şi care nu are nimic comun nici cu psihologia ştiinţifică — pe care, tot într'o filosofie existenţială", o întrebuinţează Jaspers, nici cu „erklarende Psychologie" a lui Dilthey.

Caracteristicile „filosofiei existenţiale" pot fi degajate acum: ea nu trebue confundată cu o „antropologie filosofică" deşi materia analizată este aceiaşi: existenţa omului şi întrebarea despre sensul existenţii este similară: ce este omul? *Intenţia* filosofiei existenţiale este însă alta: analiza existenţii omului este numai un punct de plecare, privilegiat, „exemplarisch", fiindcă existenţa noastră are singură o superioritate (Vorrang) a existenţii asupra esenţii — (ne importă întâi de a fi, de a exista) şi apoi are caracterul de a fi *a mea* (Jemeinigkeit); scopul însă, al cercetării, este altul: este găsirea, prin revelarea în această existenţă a mea — a sensului *de a fi*, a ce este *fiinţa*, a ce înseamnă, în general, *a fi*.

De altă parte, alt caracter distinctiv al filosofiei existenţiale (aceasta faţă de toată ontologia veche): analiza existenţială va avea ca obiect *atitudinea integrală* a existenţii în faţa

lumii. Nu mai este vorba în filosofia existențială de cunoașterea unui „obiect" de către „subiect", nu numai rațiunea *teoretică* este în joc, ca în vechea ontologie. *Existența* nu este numai rațiune; este și rațiune, înțelegere — dar și simțire și acțiune. Speculația pur rațională (a relațiunilor dintre subiect și obiect) nu ne poate spune ce înseamnă sensul lui *a fi*, — ci numai analiza atitudinii integrale a existenții față de lume. Relațiunile stabilite rațional, abstract, nu au sens (în această privință Heidegger a profitat mult de ontologia lui Scheler), de aici, imposibilitatea soluționării definitive a „aporiilor" filosofice — și de aici iar, insuficiența cu care a fost pusă până acum problema ontologică — de aici concluzia că „ființa în sine" este cea mai goală noțiune și lipsa de înțelegere pentru noțiunea de *Sinn* von Sein.

2. — Existența care trebue analizată „suntem noi înșine" „*Das Sein dieses Seienden ist je meines*". Eu mă găsesc într'o lume de lucruri, de fenomene. „A fi într'o lume" — *in der Welt sein* este o caracteristică fundamentală a existenții *(Dasein)*. Lumea trebue deci considerată ca un „existențial", o structură fundamentală a existenții (existenziale Bestimmung des Daseins), ea nu poate fi descoperită decât de Existență (Dasein) — aceasta nu înseamnă „subiectivism" — dependență a lumii față de Eu; este numai mențiunea în fenomen, în ce ne apare (existența noastră *în lume)* și constatarea structurii fenomenului, în care *Lumea* apare ca o parte constitutivă. Adâncind structura fenomenului *lume* nu părăsim, pentru aceasta, analitica existențială. Din contră, ontologia care pleacă dela lumea exterioară — dela „categoriile" ei — „sare peste" fenomenul lume (überspringt): aceasta este numai pentru ființa care există. Acest principiu odată stabilit, analiza fenomenului *lume* este deschis analiticei existențiale; aceasta pornește dela existența noastră „de toate zilele". Lumea ne este dată în toate formele pe care le poate lua conduita practică *(Besorgen)*. Primar dat este *das Zuhandene,* lucrul pe care îl luăm în mână, îl întrebuințăm, cu care avem ceva de lucru, cu care lucrăm. Insă, lângă obiectele cu care venim în atingere sunt cele „cari nu ne sar imediat în ochi *(unauffallig — unaufdringlich)* — pe care nu le putem întrebuința *(bewenden)* imediat; ele ne revelează că lumea este mai bogată, că are un „în sine". *Das Zuhandene* — lucrul cu care lucrăm, este fondat în *das Vorhandene* (o prezență — termenul cel întrebuințat de Husserl în *Ideen)* care ne revelează totalitatea materiei lumii; ceeace

„nu se anunţă imediat" (sich nicht meldet) este drumul care ne conduce către fiinţa în sine (das An-sich-sein) a lumii, a cărei structură ontologică este „substanţialitatea" (substanţă, pentru Heidegger = ein Seiendes das so ist, dass es, um zu sein, kein anderes Sein bedarf). O examinare a ontologiei cartesiene (punctul de plecare este asemănător, în *cogito* — însă, după Heidegger, Descartes a stricat totul acordând lui *cogito* un substrat substanţial) permite lui Heidegger să precizeze idea sa despre spaţiu. Idea cartesiană a spaţiului este rezultatul unei sublimări raţionalizate. Heidegger se menţine, fenomenologic, în *concret*. Pentru el, în orice existenţă (fiinţă-Dasein) există o tendinţă de a se apropia, caută să învingă depărtarea (să apuce lucruri, etc.). Depărtarea este unul din factorii cari duc la convingerea că lumea există în sine — că depărtarea lucrurilor este *spaţiul*. Atribuim spaţiului o existenţă în sine, „lumea este în spaţiu" — sau, în teoriile filosofice spaţiul devine „subiectiv", Spaţiul este al „lumii", dar „lumea" este a existenţii (Dasein) ca structură constitutivă. „Spaţiul nu este în subiect, nici lumea nu este în spaţiu; se poate spune mai mult că *spaţiul este în lume*, aşa cum o indică analiza fenomenologică primară a existenţii noastre „a fi în lume". Tot ce poate spune această primă analiză este că lucrurile, aspectele lumii au o importanţă, un sens (Bedeutung) sau sensuri, în legătură cu acţiunea noastră posibilă asupra lor.

Dar analiza fenomenologică primară ne mai dă o dată extrem de importantă (vezi şi Husserl, Ideen, Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung — Ich und meine Umwelt). Nu suntem singuri pe lume, trăim împreună cu alţii (Mit-sein — Mit-da-sein) (aici — şi influenţa lui Scheler pentru care realitatea celorlalţi este anterioară realităţii lucrurilor). Ceilalţi au o fiinţă care se distinge uşor de lucruri — seamănă cu a noastră — au un *Dasein* a lor — pe care îl simţim prin „Einfühlung". Şi aici un exemplu tip de „deutende Psychologie" heideggriană — de psihologie care descoperă ontologicul. Nu procesul de „Einfühlung" constitue — ca la Scheler — faptul de a fi împreună, ci înţelegerea celorlalţi este fondată — ontologic, — pe Mit-Sein. Importanţa semenilor noştri ca factori ai datei fenomenologice primare: *a fi în lume* este enormă. Ea dă un răspuns la întrebarea „cine este existenţa noastră" *(Wer des Daseins)*. Nu suntem noi, *individual, ci în modul de a fi al tuturor*. In existenţa noastră obişnuită, de toate zilele (alltägliche Existenz), *fiinţa* existenţei noastre este

formată mai mult de ideile, interesele, sentimentele persoanei colective în care trăim — de ceeace Heidegger numeşte *das Man*, „*man* singt" „*man* arbeitet — pronumele impersonal substantivat — şi care indică că modul de a fi zilnic este nu al nostru, ci al tuturor. Gândim ca ceilalţi, simţim ca ceilalţi, lucrăm ca ceilalţi, este existenţa ne-autentică (die un-eigentliche Existenz). Semenii noştrii exercită asupra noastră o influenţă care este *liniştitoare*, fiindcă ne iau răspunderea celor mai multe din actele noastre, pe care le facem, „ca şi ceilalţi". Această fiinţă anonimă este deci fiinţa noastră în existenţa ei de toate zilele. Caracterele ei „a pune totul într'una (Durchschnittlikeit) „a nivela" (Einebnung) — o tendinţă de a lua toate lucrurile superficial, uşor; este o despovărare de *fiinţă* pe care o avem în noi (Seinentlastung) — de aceea o „liniştire". Toate aceste consideraţii, etice în fond, nu au o intenţie etică, nu este vorba de o „umilinţă" în „modul de a fi ca alţii". — Este o constatare — *un mod al nostru de a fi* — intuiţia este ontologică: a descoperi ce înseamnă *a fi* în modurile curente în care suntem: suntem ca ceilalţi (Man) sau în modul existenţii personale, autentice „fiinţa care se regăseşte — (Influenţa lui Kierkegaard şi Nietzsche).

Lumea — cu lucrurile (Vorhandenes) şi cu semenii noştrii (Man) formează fenomenul primar: el trebue adâncit, structurile lui făcute „vizibile" — adică, trebue să descoperim sensul adânc al lui *Da* din *Da*-sein, tot ce implică acest fapt, că suntem aici, pe lume. Tocmai în ceeace pare mai dela sine înţeles (selbstverständlich) îşi va găsi analiza existenţială problematica ei. Hermeneutică înseamnă „a scoate la iveală".

Lumea este conturată pentru noi de „stările" — de cum ne simţim faţă de ea" (Befindlichkeit) — apoi de modul în care o putem înţelege (Verstehen). Atitudinea existenţială este o atitudine integrală, deci şi afectivă; modurile variate „în care suntem dispuşi" — aceasta este Befindlichkeit, ne apropie sau ne depărtează de lume — ele sunt revelatoare pentru structura adâncă a faptului de a fi într'o lume; de exemplu *frica*, frica nu poate fi decât a unei existenţe „a cărei *fiinţă* însăşi este în joc odată cu existenţa". Din fenomene concrete cari par naturale, — înţelese în esenţa lor ontologică — Heidegger ne face să vedem structuri largi, de dimensiuni cosmice, ale existenţii. Frica ne revelează, prin excelenţă, *căderea* noastră în lume; suntem „predaţi" lumii, suntem căzuţi în lume, existenţa noastră este „*aruncată*" în lume (Geworfenheit); ast-

fel este făcută clară, constituția esențială a faptului că suntem aici-Da (a corelației dintre Da și Sein=*a fi într'o lume).* Nu este aici vorba de teologie, „omul căzut": concepția teologică cuprinde însă un adevăr „existențial", un sens ontologic.

Atitudinea de *înțelegere* (Verstehen) față de lume revelă alt caracter propriu al lui Da (*a fi în lume).* G. Simmel vorbise deja, în cele 4 capitole metafizice scrise înaintea morții, de viață ca ceva ce se depășește continuu pe ea însăși, care devine „mehr-als-Leben", creindu-și, continuu, granițe noi. După o schemă asemănătoare, existența este pentru Heidegger *„ständig* „mehr" als es tatsächlich ist" — este totdeauna *mai mult* decât este de fapt. Heidegger vorbește despre *Sein-können* (existența cuprinde și *ce poate fi).* In fața lumii această „posibilitate de a fi" constitue *înțelegerea* — ea dă „planul" lucrurilor înțelese, ne revelează lumea în întregimea ei. A înțelege nu este decât un mod de a putea fi, dar care nu este conștientă de tendința ei ontologică; ea se rezolvă în Auslegung (explicare) (*„ceva* înțeles ca *ceva"),* raportare a necunoscutului asupra cunoscutului și a exprima în *vorbire,* în predicațiune (Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung). *Da* apare ca *înțeles și explicat:* o lume existând pentru ea, în care suntem „căzuți".

Existența nu este însă numai „aruncată" în lume — este căzută (verfallen) și în ființa anonimă a Man-ului. Dasein, existența proprie, este data ontologică fundamentală: *suntem.* Dar trăim depărtați de noi, pierduți în lucrurile lumii exterioare (toată atenția noastră este pentru lucruri), pierduți în lumea semenilor noștri, în modul de a fi „ca alții" — deci, ontologic, departe de *ființa* în sine, a noastră. In modul de a fi „ca ceilalți" tot ce are în noi o intenție ontologică este descărcată de greutatea ei: vorbirea devine *„das Gerede";* vorbim, la suprafață „orice despre orice", fără să adâncim lucrurile despre care vorbim (ohne vorgängige Zueignung der Sache); apoi, curiositatea (Neugier) — „concupiscența ochilor", de care vorbia Augustin și Pascal, căutarea statornică a „ce este nou", a ce să te scape de *plictiseală* (plictiseală=căutare perpetuă, neadâncită, fără oprire nicăeri) — căutarea statornică a *distracției* (Pascal, *divertissement:* la seule chose qui nous eloigne de nos misères est le divertissement et c'est cependant la plus grande de nos misères, car c'est principalement ce qui nous empêche de penser à nous...) — înfine, un alt

caracter al modului de a fi cu toţii este die Zweideutigkeit, ambiguitatea; nimic din ceace este creat nou, nu apare ca nou — i se găsesc *isvoare*, „a fost făcut deja de alţii". Lipsa de autenticitate: fiecare se uită întâi la alţii — ce vor face ceilalţi, ce vor spune ceilalţi „unter der Maske der Nebeneinander spielt ein Gegeneinander".

Ceeace Heideger numeşte *cădere* (Verfallen) şi *aruncare* în lume este acuma bine conturat. Existenţa fiind „aruncată" în lume, lumea exterioară capătă o importanţă mai mare decât existenţa (Pascal: nous sommes pleins de choses qui nous jettent au dehors). — Ontologia clasică nici nu vede posibilitatea de a-şi lua un alt punct de plecare decât în *lume* (nici nu vede că aici este o problemă); de altă parte suntem căzuţi în lumea anonimă a tuturora: acest mod de a fi nu este însă posibil decât pe baza constituţiei fundamentale: Sein-in-einer-Welt. *Da-Sein* este, astfel, în structura lui existenţială, — *cădere, aruncare.*

3. — S'ar părea, uneori, că Heidegger în analiza lui nu spune nimic nou — în afară de tot ceeace ştim cu toţii de mult. Nu trebue uitat însă că deocamdată analiza nu a fixat decât punctul originar de plecare — fenomenal (fenomenul *de a fi* într'o lume) — şi, de altă parte, nu trebue uitată *direcţia* urmărită de analiza hermeneutică de a găsi sensul *ontologic* („existenţial") al planurilor banale, apoi al planurilor profunde. Existenţa *îşi ascunde* singură perspectiva asupra propriei fiinţe; de altă parte, în fiecare mod al existenţii există o înţelegere, desigur încă neclarificată, ne revelată ontologic, în *Sein* (zum *ontologischen Struktur des Daseins gehört immer Seinsverständniss)* Trebuie găsit fenomenul caracteristic în care această înţelegere se revelează mai bine „in ausgezeichneter Weise" şi acest fenomen în care existenţa arată originar ceeace este — scăpată de învăluirea, ascunderea faţă de ea însăşi în viaţa banală de toate zilele, este pentru Heidegger, *teama* (die Angst — l'angoisse). Teama se raportă la fiinţa *noastră cea mai intimă* — nu la ceva ameninţător din lumea din afară: frica). Ideea valorii ontologice, valorii revelatorii din *teamă* este luată din Kierkegaard — „ce brayeur de noir". Kierkegaard însă, după Heidegger, dacă a înţeles toată adâncimea, toată importanţa fenomenului de *teamă* — teama, însăşi esenţa existenţii, — nu a ştiut să-l integreze „esenţial", adică să-i fixeze sensul ontologic ultim. Teama este structura esenţială — analiza existenţială este dusă acum cu un pas mai adânc

— a faptului că suntem în lume (Wovor die Angst sich ängstet ist das In-der-Welt-sein). Aruncați în lume ne simțim „unheimlich" „nicht-zu-Hause-sein", nu ne simțim în adăpost. Teama ne face să ne gândim la suma posibilităților noastre pe lume (das Freisein für das eigentliche Sein-können), ne îndreaptă privirea asupra ființei noastre esențiale, adică asupra posibilităților celor mai adânci de *a fi* (Sein zum Seinkönnen); este ceeace Heidegger numește Sich-vorweg (depășire) im Schon-Sein-in-der-Welt: posibilitățile noastre în situația de fapt de a fi în lume, de a fi „aruncați". Trăim, esențial, temându-ne de lume: structura „existențială" profundă pe care o desvăluește teama este *grija (die Sorge)*. „A fi" al existenții noastre, ființa noastră însăși este *grije*. Ființa noastră este o existență a cărei esență este însăși existența ei amenințată. *Grija* nu trebue înțeleasă în sens psihologic — ci în sens adânc ontologic, ea „face" însăși existența noastră, *este* însăși existența. Toate aspectele văzute în primele constatări ale fenomenului „a fi în lume": *besorgen:* a lucru cu lucrurile, *Fürsorge* — „grija de ceilalți — afectele, înțelegerea lumii, intențiile noastre sunt acum explicate, își au fundarea lor ontologică în grije; fenomenul existenții apare structurat în planuri cu aspecte superficiale sau mai adânci, față de noi sau dând tot interesul lumii exterioare, fondate toate — ultim — în grije.

Heidegger pune o grije constantă ca nici un aspect important al existenții să nu-i scape, să nu-și desvălue sensul ontologic, *ce este*. Nu este aici ambiția de a face, pe alt plan, ceeace Hegel făcuse în „Fenomenologie" și în „Logică" în acelaș timp? Fundate în existență — deci în grije — sunt și *realitatea* și *adevărul*. In planul de suprafață a existenții noastre Heidegger distinge „Bewandtnis", înțelegerea (Verstehen) și limbajul. O adâncire a lor duce la noțiunea de *real* și de *adevăr;* teza filosofiei existențiale, care nu este o atitudine rațională în fața lumii, ci o atitudine a existenții *integrale*, poate fi aici precizată față de realism și de idealism; ea ar părea, la prima vedere, că dă dreptate realismului, pentru care lucrurile există în sine (existența noastră se găsește *în lume);* ceeace Heidegger reproșează însă realismului este că vrea *să demonstreze* realitatea lumii externe. Aceasta nu are nevoie să fie demonstrată, ea face *parte constitutivă* din data fundamentală: a fi într'o lume; ea nu poate deveni o problemă, decât ieșind din atitudinea și problematica totală, *integrală*, existențială. De altă parte, idealismul se si-

tuează şi el pe planul unui pur joc de concepte când priveşte lumea ca obiect, raportat la subiect. Problematica existenţială este integrală: un „an-sich" — un în sine al lumii nu există decât atât cât există „*Dasein*"; dar nu există *decât* pentru „*Dasein*". Fenomenul *realului* nu trebue înţeles formal — el este legat de *grija* în faţa lumii; lumea este înţeleasă în „adevărul" ei; considerarea clasică a adevărului — menţinută şi de Kant — ca o *adäquatio intellectus et rei* formalizează problema — problema adevărului devine o construcţie intelectuală, prea generală şi goală. Adevărul nu este corespondenţă între intelect şi lucruri, este o descoperire — entdecken — un „furt": fundamentul lui ultim, ontologic, posibilitatea „de a fi un adevăr" este structura primară a existenţii — de a fi într'o lume. Existenţa este voalată, dar totuşi accesibilă; adevărul se descoperă progresiv, în „revelări" succesive. Este un caracter al existenţii însăşi de a se revela ei însăşi.

Existenţa noastră nu se realizează însă întreagă, totală, decât în cazuri extreme. Jaspers, în Psychologie der Weltanschauungen, le numea *Grenzsituationen:* moartea, suferinţa, vina morală: în faţa lor avem de dat seama de toată existenţa noastră: toată existenţa ne este în mână, cu toate posibilităţile ei, cu tot ceeace ne este imposibil. Analiza existenţială nu va putea avea pretenţia să atingă „der Sinn von Sein" înainte să fi desprins „sensul" acestui plan de trăire strânsă asupra noastră. Pentru Heidegger se vor pune deci două probleme: 1) a posibilităţii unei existenţe totale — integrale — a fiinţei noastre (Ganz sein können des Daseins); 2) posibilitatea unei trăiri cu totul autentice, adânci (eigentliche Existenz).

Posibilitatea „totalităţii" pentru existenţa noastră ne-o dă *moartea*. Moartea este sfârşitul existenţii (Der Tod ist die Möglickeit der schlecthinigen Daseins-unmöglichgeit). Moartea este posibilitatea neantului — a ne-existenţii a tot ce suntem. Suntem „fiinţă către moarte", *Sein zum Tode.* In faţa morţii tot ce suntem se adună, suntem *tot ce am putut fi.*

Despre moarte, ştim dela ceilalţi: este o experienţă indirectă. Ştim că toată lumea moare, că vom muri şi noi, dar ceilalţi (das Man) au funcţia de a ne linişti, „va fi odată, dar mai târziu"; în ceremoniile morţii trăim moartea neautentic. In trăirea neautentică fugim de moarte — „*das alltägliche Sein zum Tade ist ständige Flucht von ihm*"; în existenţa de toate zilele fugim de moarte fiindcă fugim de tot ce este autentic, de tot ce este încărcat de *fiinţă.* Dar orice *trăire ne-autentică*

înseamnă că modul *trăirii autentice* este posibil. Aici — în moarte — nu ne poate înlocui nimeni (unvertretbar) — în moarte suntem *singuri*. (Idea singurătăţii în trăirea autentică, iar unul din leit-motivele kierkegaardiene). Este în esenţa fiinţei noastre de a se depăşi continuu pe sine — de a trăi în intenţii, în viitor (sich vorweg-sein), de a fi „înaintea ei": posibilităţile noastre sunt totdeauna noi, altele. Niciodată nu le-am împlinit pe toate. Putem muri oricând, fără să fi împlinit nimic: rămânem totdeauna datori. Deacea *teama morţii* ne duce în autenticitate: în faţa tuturor posibilităţilor noastre de *a fi*.

Grija, fiinţa însăşi a existenţii noastre, are rădăcinele ei adânci în teama de a muri, în „aruncarea noastră în moarte". Das Sein zum Ende gehort wesenhaft zur Geworfenheit des Daseins. Dar tocmai fiindcă moartea este sigură — ceva ce nu se poate ridica — ea este „posibilitatea" noastră cea mai autentică. In faţa morţii suntem în faţa posibilităţilor noastre *integrale* de a fi. *Sein zum Tode*, „fiinţa către moarte" capătă 'în trăirea autentică, singură, scăpată de pierderea „în a fi cu alţii" *o libertate faţă de moarte (Freiheit zum Tode)*.

Fiinţa noastră proprie se găseşte pe sine, de altă parte — în conştiinţa morală: vină, decizie, etc. Filosofia lui Heidegger îşi defineşte o atitudine etică. Este o etică, tot aşa cum în considerarea „aruncării în lume" era o teologie —; latura etică a concluziunilor heideggeriene — din considerarea existenţii autentice nu poate fi analizată aici. Filosofia lui Heidegger este şi o etică, dar intenţia primară este ontologică. A fi *etic* este însă un mod de a fi — el intră în problematica ontologică a atitudinii existenţiale care nu este numai raţională, este o atitudine *integrală* a existenţii în faţa lumii.

Trebue însă găsită raţiunea adâncă de a fi a conştiinţei etice. Ea nu este un „tribunal"; conştiinţa împăcată şi remuşcarea sunt aspecte exterioare; este mai mult o chemare, care se desvălueşte, ontologic — ca o chemare a existenţii însăşi; chemare, care se face în singurătate, în modul *tăcerii;* desvăluită de analiza hermeneutică este o chemare din pierderea fiinţei în fiinţa anonimă — din Man; existenţa noastră este cea care chiamă, şi ea însăşi este chemată; este existenţa care se teme între aruncarea ei în lume — şi posibilităţile ei de a fi. Motivul care defineşte esenţial existenţa este deoparte neantul aruncării sale în lume — de altă parte înaintarea (Vorlaufen) în ce îi mai este posibil, aceasta este esenţa însăşi a grijei; conştiinţa este fondată în grije. Grija este frica de neant; în

structura ei adâncă — care este existenţa însăşi, este pătrunsă de neant; este neantul cuprins în faptul că suntem aruncaţi în lume, şi pe care-l simţim în teamă — în „Unheimlichkeit" — este neantul în care sunt ascunse posibilile noastre. Vina aparţine însăşi existenţii. *Orice existenţă este vinovată* (aici iar, una din ideile fundamentale ale lui Kierkegaard şi ale întregii teologii creştine); orice posibilitate pe care ai lăsat-o departe de tine, nu ai realizat-o, faţă de tine, faţă de ceilalţi, fiindcă a trebuit să alegi, să preferi, ca să exişti, a lăsat un gol — un neant — eine Nichtigkeit — *este* o *vină*. Limitată în posibilităţile ei, „aruncată" în lume, existenţa este vinovată în ea însăşi. Nu vinovăţia este fondată în fapta rea pe care ai făcut-o, în judecarea ei de conştiinţa morală; dar conştiinţa morală nu este posibilă decât fiindcă existenţa este în sine vinovată. *Decizia*, hotărîrea (die Entschlossenheit) înţelege această vină a existenţii, situaţia ei căzută o „ia asupră-şi"; decizia realizează posibilităţile *de fapt*, în „situaţiile" de fapt; în decizie, existenţa este autentică, nu-şi ascunde nimic din neantul în care există, existenţa este revelată în esenţa ei, aruncată în lume, umilită, limitată, înaintând către ceeace poate (sein-können): decizia *este* existenţa *adevărată*. Inţelegerea chemării conştiinţei chiamă existenţa din învăluirea ei în existenţa anonimă; în care nu sunt nici *situaţii* (numai ocazii) nici răspundere. Decizia îi ţine privirea asupra posibilităţilor proprii; însă revelată *total* nu este existenţa decât în faţa morţii „im verstehenden Sein zum Tode als der eigensten Möglichkeit". Inaintarea către moarte (Vorlaufen im Tode) revelează — mai întâi — vinovăţia întregei noastre existenţe. Moartea şi vina sunt deopotrivă structuri ale *grijei*. Aceasta s'a relevat analizei existenţiale ca fiind însăşi esenţa existenţii; toate structurile ei, toate formele în care se ascunde trebuesc însă cucerite; fiinţa existenţii este, în trăirea noastră, cea mai apropiată, dar ontologic era mai depărtată; dacă grija este însăşi existenţa noastră, ce face posibilă (fondare ontologică) grija însăşi şi unitatea structurilor ei — cari sunt acum — în existenţa *eigentliche*, desvăluite complet?

4. — Este *timpul*. Grija este fondată în *timp* (Zeitlichkeit) Suntem îngrijaţi, trăim în toate structurile grijei, fiindcă existenţa noastră este *temporală*. Sensul ultim al analizei heideggeriene este dat de desvăluirea fondării structurilor grijei în timp; pentru a găsi fundarea ultimă a întregii structuri a existenţii revelate de analiză până acum, trebue să facem clar carac-

terul lor temporal şi faptul că timpul este condiţia lor de a fi. Analiza existenţială trebue deci reluată (Wiederholung). Numai în această reluare, în care găsim fondarea ultimă a structurilor ei, acestea vor deveni pregnante, văzute până în fund, (ceeace i-a părut arbitrar în analiza existenţială apare atunci numai deplin justificat).

Dar, prin caracterul temporal al structurilor existenţii, prin condiţionarea lor în timp (facerea lor posibilă prin timp) nu ne vom referi la noţiunea vulgară, obişnuită, a timpului. Existenţa nu este *în timp*, într'un timp autonom de ea. Acest timp obişnuit, măsurabil, al datelor, al calendarului, este numai, ontologic, un produs târziu a cărei structură va trebui să fie explicată (desvăluită) în analiza hermeneutică. Timpul nu este o existenţă în sine (Zeitlichkeit ist kein Seiendes). El se actualizează numai. Nu numai că întreaga analiză a structurilor de suprafaţă sau adânci ale existenţii va trebui reluată pentru a arăta fundarea lor — posibilitatea lor de *a fi* numai în timp, (nu în timpul obişnuit), dar timpul însuşi va arăta o structură de planuri diferite, fundate toate într'un *timp originar*, aparţinând suprafeţei (uneigentliche Existenz) sau adâncului existenţii (eigentliche) — în raport mai mult cu existenţa însăşi (Sein) sau cu factorul lume (In-der-Welt-sein) cu pierderea în lumea exterioară: rostul analizei existenţiale a timpului este să desvolte toată această structură, modurile de fundare ale structurilor temporale ale *felurilor de timp* una într'alta. Timpul lui Aristot, succesiune de momente uniforme, ascunde o întreagă problematică; ceeace desvălue această problematică este *nu* modul de a fi *în* timp, ci *condiţionarea* în timp a structurilor existenţii; acestea nu pot *fi*, decât pentrucă *sunt timp*. A arăta caracterul esenţial temporal nu este deci „eine Selbstverständlichkeit" (cum ar fi dacă am recapitula fenomenele arătând că toate se petrec *în* timp); structurile existenţii *sunt esenţial timp*: o analiză laborioasă va face să se vadă care este timpul fiecăruia dintre ele.

Existenţa a „apărut" în structura ei esenţială fondată în grije. Grija posibilelor (sich-vorweg) indică *viitorul* (existenţa este esenţial tendinţă către viitor), grija care arată *vina* oricărei existenţe, arată *trecutul;* trecutul este vinovat. *Decizia* în care existenţa nu aparţine întreagă, este acţiune *prezentă*. Sau, altfel: existenţa care se depăşeşte continuu pe sine (sich-vorweg) are o privire asupra viitorului; existenţa este *(schon-sein-in-der-Welt)* aruncată în lume, într'o situaţie de fapt,

deci o privire asupra trecutului; este în lume *(sein-bei)*, în prezent. *Existenţa însăşi este timp.* Nu timpul este o existenţă, nici existenţa nu este *în* timp, existenţa însăşi este timp: este ceeace Heidegger numeşte *timpul originar, die ursprüngliche Zeit*. „Zeitlichkeit ist die ursprüngliche Zeit". Cum îi vom spune? Are caractere asemănătoare cu durata bergsoniană fără să se identifice cu ea. *Die Zeitlichkeit* este o durată mult mai *explicată*, discriminată în toate aspectele ei în legătură cu structurile existenţii. „Temporalitate", care a fost întrebuinţat, nu este totdeauna nimerit; rămânem la termenul de durată, cu rezerva faţă de Bergson indicată mai sus, sau *durată existenţială. Caracterul ei o „ieşire perpetuă din ea însăşi", „Ecstase";* ea priveşte către viitor.

Timpul originar, durata în sine a existenţii, este limitată, este sfârşită în moarte (endliche Zukunft). Dar timpul este infinit. Lumea durează din infinit în infinit. Nu însă timpul originar — care este însăşi fiinţa existenţii, — este fondat ontologic cu timpul lumii — o porţiune a lui, ci, invers, timpul lumii, care ne pare aşa de natural în infinitatea lui — este făcut posibil (nu psihologic, ci în sine) de către timpul limitat, durata originară care *este* existenţa. *Nur weil die ursprüngliche Zeit e n d l i c h ist, kann sich die „abgeleitete" als ein un-endlich zeitigen (să se actualizeze).*

(Este un procedeu constant la Heidegger de a demonstra posibilitatea ontologică tocmai din contrariul ei — (timpul infinit făcut posibil numai fiindcă există timp limitat) — identité des contraires — procedeu care ar aduce aminte de Hegel dacă analiza existenţială nu ar fi exact opusul dialecticei hegeliane — sau, poate tocmai pentru aceia).

Fiinţa existenţii este fondată în timp: a releva analiza hermenutică a tuturor structurilor ei, pentru a arăta că fiinţa ei este „a fi timp" — înseamnă a distinge, faţă de timpul originar, toate „timpurile", felurile de timp pe care le avem „încâlcite" unele peste altele în viaţa noastră de toate zilele — timpuri ale lumii, aparţinând ei, timpul duratei existenţiale, timpuri ale existenţii conştiente, autentice, timpurile existenţii neautentice; timpuri diferite unele de altele, fondate unele pe altele, ascunzându-se unele pe altele; înseamnă însă de altă parte, a arăta că structurile existenţii nu ar putea să existe decât fixate în timpurile lor.

Inainte de toate trebuesc distinse timpurile existenţei autentice şi neautentice (în Man-Alltäglichkeit), a existenţii de

toate zilele. Aici aşteptarea neprecisă a evenimentelor *(gewärtig sein)* trebue distinsă de aşteptarea adevărată *(Erwarten)* a viitorului *autentic*. Prezentul şters al vieţii de toate zilele *(Gegenwart)* trebue distins de clipa *(Augenblick)* în care existenţa autentică îşi actualizează toate posibilile. Existenţa banală uită uşor; trecutul său este *Vergessenheit*, uitare; existenţa autentică are un trecut autentic pe care îl *reactualizează (Wieder-holung)*, îl repetă. (Ideea „clipei" este şi la Kierkegaard, — idea „repetiţiei" este la Nietzsche, este fondul concepţiei lui a reîntoarcerii eterne, în motivul lui Pindar „werde der du bist"). Tot aşa în atitudinea afectivă faţă de lume, fundarea în timp a fricei, în existenţa bunală (ingewärtige) este alta decât a „angoisse-i", Angst — teamă, in einem gewärtigen Erwarten — într'o aşteptare autentică; de aici puterea (die Mächtigkeit) momentului de teamă; timpul existenţii banale este o „sărire" continuă a prezentului — prezentul său nu este autentic; „curiozitatea" — căutarea veşnică, superficială a noutăţii, este contrariul actualizării intense din „clipă"; existenţa banală se pierde în „distracţie". Trecutul nu este actualizat, este uitat. *Toate aceste „moduri" temporale de a fi sunt fundate, făcute posibile, tocmai de modurile „ecstatice" ale „timpului originar"*.

De altă parte existenţa banală preferă lumea, priveşte către exterior, pune accentul pe „In-der-Welt-sein", pe *lume*. Lumea îi apare ca factorul important. Lumea îi apare ca transcendentă. Fiecare lucru din lume are *timpul său*, timpul în care se poate face, se poate lucra cu el; spaţiul are timpul său în „depărtare". *Toate aceste timpuri ale lucrurilor lumii sunt însă făcute posibile numai prin faptul „ecstasurilor" duratei, ale timpului „originar"*. (Concepţia lui Heidegger se deosebeşte de a lui Bergson: timpul nu e spaţializat, din contră, tocmai distingerea timpului derivat al spaţiului — din timpul originar — face să se înţeleagă *independenţa* spaţiului de timp).

Durată, timp, înseamnă însă devenire, *istorie*. Istoria noastră proprie „se întinde" *(erschtreckt sich)* între naştere şi moarte. Analiza existenţială nu avusese până acum decât una din limitele totalităţii existenţii, sfârşitul existenţii, moartea; existenţa este totală între naştere şi moarte: este *istorică*. Istoria noastră proprie este însăşi fiinţa existenţii noastre; grija este posibilă numai fiindcă avem această istorie; ea este tocmai fiinţa acestui „între". Dar iar, nu este vorba de istorie în în-

țelesul obișnuit, de „știință a istoriei" — de istorie a lumii, din care existența noastră ar fi un segment. Nu existența este *în* istorie, ea însăși *este istorie* — istoria ei — și istoria lumii nu există decât pentrucă istoria noastră personală *singura, autentică*, există.

Numai fiindcă existența este în fondul ei istorică, poate exista — ontologic — o istorie a „evenimentelor", etc. Primar istorică, este existența noastră însăși; secundar istorie este istoria a tot ce întâlnești în lume, a lumii însăși. Istoria noastră este „soartă", destin; nu putem fi „ajunși de soartă" *decât* fiindcă ființa noastră proprie este soartă; numai ființa care este, *este* în viitor, este în același timp în trecutul său, poate fi în „*clipa*" sa, în timpul său *limitat;* destinul este posibil numai pentru ce are o istorie, o devenire, ein *Werden;* istorie care se actualizează în Wiederholung; în repetirea, de către noi, a noastră, „*a fi noi*". Istoria autentică este destin; istoria lumii (Weltgeschichte) — istoria a ceeace există *în* lume este o istorie derivată; primară, este istoria noastră proprie (Geschichtlich*keit)*, ființa însăși a noastră. Fenomenologic, derivarea este surprinsă în fenomenul *distracției* (caracteristică pentru Man). Cu cât în decizie, hotărîți, suntem fideli existenții noastre proprii cu atât în distracție suntem departe de ființa noastră autentică, suntem pierduți în lume, în lumea exterioară, în lumea semenilor noștri, în „evenimente".

Istoria lumii se petrece într'un *timp universal*, succesiune uniformă, infinită, fără limită. Orice se întâmplă în timp. Nu numai istoria, orice știință (fizica de ex.) contează cu el, intră în calcularea fenomenelor; este timpul universal, timpul tuturora, timpul științei, timpul mai mult sau mai puțin subiectiv al filosofilor. Ce înseamnă acest timp universal? Intrebarea lui Heidegger este răsturnată: de unde este luat acest timp? Ce îl face posibil?

Trebuesc aici aduse aminte, o ultimă oară, caracterele metodei heideggeriene: intenția principală este „în ce se fundează" — der Grund — ceeace face posibil faptul de *a fi*. De ce este? Dacă problema ontologică „ține în oprire răsuflarea" este că în conceptele ei, abstracte, este ascunsă o întreagă problematică, întreagă bogăție a tuturor structurilor existenții noastre. Metoda vechii ontologii, pur conceptuală, pierde pe drum această bogăție; (conceptele cele mai generale „mai goale" sunt cele mai bogate: în primul rând ființa în sine). Metoda care *face vizibilă* întreaga structură este metoda

fenomenologică care ne lasă să atingem cu mâna fenomenul, sensul lui; hermeneutica, care interpretează, arată derivările. Timpul universal nu va fi lămurit decât întrebând — de unde vine? *cum este posibil să fie timp?*

Fenomenologic, „atunci", „acum" sunt legate de acţiunea noastră asupra lumii (Besorgen), de *Da*-Sein. „Acum", care pare atât de „natural", trebue făcut vizibil în structura lui. Hermeneutica nu este decât găsirea problematicei complicate a tot ceeace pare natural, apoi a relaţiunilor de fundare esenţială. „Acum" înseamnă, fenomenologic, acum *asta* şi *asta*. „Structura lui e legată de structura existenţii noastre". Facem *asta* şi *asta;* a face *asta* şi *asta* e făcut posibil numai prin caracterul ecstatic al „timpului originar", al duratei existenţiale. Datarea lui „acum" şi „atunci" este o „repetare" pentru noi — a caracterului ecstatic al propriei temporalităţi, al faptului că fiinţa noastră e s t e t i m p. „Intinderea" duratei proprii (Erstreckbarkeit) permite fenomenele „până atunci" „la timpul său" „de atunci până atunci" etc.; datoria vine dela „timpul pe care ni-l lăsăm ca să facem un lucru". Timpul este *obiectivat*, dar nu încă timpul matematic: este timp „cu găuri" în contact imediat cu acţiunea noastră; dar idea fundamentală a timpului universal este deja în el: fiecare existenţă în lume are timpul său; timp încă aproape de timpul viu al existenţii, nivelarea, uniformizarea o face *das Man*. In timpul „public" se fac din timpuri multiple, timpul uniform, al tuturora (Veröffentlichung), timpul pe care Heidegger îl numeşte „die Immerzeitigkeit", unitatea este *ziua*, timpul în care lucrăm, apoi ceasul. Timpul nu mai este al nostru — este al *lumii*. Problema filosofică a timpului a fost de a şti dacă el este obiectiv sau subiectiv; timpul în care lucrurile lumii se mişcă sau se odihnesc nu este nici subiectiv nici obiectiv. El este *mai obiectiv decât orice obiect*, fiind o condiţie a existenţii lumii însăşi, lumea revelându-se în dimensiunile „ecstasului" unic al timpului originar — şi *este mai subiectiv decât orice „subiect" posibil*, fiindcă el face posibilă însuşi „a fi" al existenţii.

Definiţia lui Aristot din Fizică „acesta este timpul: ceeace se numără în limitele mişcării întâlnite mai devreme şi mai târziu", este întâlnită de lămurirea fenomenologică. Este „timpul vulgar", timpul matematic, succesiunea uniformă de momente, Succesiunea egală a lui „acum" este dată de „grija de timp". Nivelarea este acum desăvârşită. Timpul aparţine lumii —

este timpul „existenţii de toate zilele". Timp infinit; fiindcă existenţa personală singură moare, existenţa anonimă (Man) nu: ea ne ascunde tocmai fenomenul morţii arătându-ne lumea infinită — fiinţa obiectivă, „Das Man", este deasupra duratelor individuale. (Hegel vorbia de *objectiver Geist*). Şi este însfârşit timp care nu se întoarce, fiindcă, esenţial, este fundat în direcţia ecstatică unică, a „timpului originar". Timpul matematic, infinit, ireversibil, al lumii, „în sine" este derivaţia duratei originare a existenţii. Nu derivare psihologică: mai mult o „fondare pe", o „facere posibilă prin..." Este făcut posibil fiindcă există *timpul originar*. Fără asta, nu ar exista; astfel există, şi legitim, cu toate caracterele lui; există fiindcă există într'un mod de a fi al existenţii (alltäglich). Analiza lui Heidegger se termină (vol. II nu a apărut) cu un semn de întrebare „duce un drum dela *timpul originar* la sensul însuşi al *fiinţei în sine?*" Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?

Considerată în bloc, analiza heideggeriană arată dimensiunile mari, suflul filosofiilor mari, pe care l-a putut lua fenomenologia. Influenţa lui Nietzsche i-a dat poate suflul eroic, gândirea până la limite, Kierkegaard, adâncimea etică; cel care i-a dat însă — poate — dimensiunile întregii problematice — cel la care Heidegger s'a gândit ca la propriul lui rival, a fost Hegel.

N. Hartmann

I. Introducere.

Nicolai Hartmann (născut în 1882, la Riga, profesor în Berlin) nu poate fi socotit, cum se face uneori, între fenomenologi. Fenomenologia are, cert, un loc important în economia sistemului. Punctul de plecare metodic al lui Hartmann este fenomenologic, menţinerea la „fenomen". Teza apriorismului lărgit, devenit o structură ideală a lumii (nu legat de o judecată, ca la Kant), formează una din tezele esenţiale ale sistemului lui Hartmann. Teza cunoaşterii considerată ca o relaţie ontologică între două existenţe este deja în Scheler. Etica lui Hartmann duce numai mai departe drumul indicat de Scheler în „Formalism" — al unei etici materiale a valorilor. Tezele fenomenologice sunt însă revăzute,

încadrate, situate într'un sistem critic, în care predomină nota kantiană (a şi fost socotit, cu tot caracterul „realist", ca o formă de neokantism). Ceeace lipseşte fenomenologiei este, pentru Hartmann, o precizare critică a perspectivelor pe care le-a deschis. Problema cunoaşterii, privită numai prin prizma „actului intenţional" — deci neaccentuând suficient greutatea *obiectului* cunoscut faţă de actul de cunoaştere, nu poate găsi o soluţie satisfăcătoare. De altă parte „ontologia" fenomenologică nu este decât parţială: fenomenologia nu are decât o privire asupra *esenţelor*, a lumii ideale. Lasă să-i scape întreaga existenţă reală, pe care o lasă în cercetarea ştiinţelor inductive. Dar singură realitatea deplină este a realului, pe care ontologia lui Hartmann o va accentua.

Pentru a fi situat just, Hartmann trebue poate înţeles ca încercând să facă o sinteză critică, o valorificare pozitivă a tuturor perspectivelor noi deschise de reflexia filosofică modernă. Aici fenomenologia şi filosofia valorilor au aportul cel mai mare. Valorificare care să permită o actualizare a marilor teze istorice, o nouă interpretare a ceeace rămâne veşnic în istoria filosofiei, în devenirea sistemului. Chiar Hegel — care este la antipodul gândirii lui Hartmann, este reinterpretat, reabilitat în studiul său despre filosoful german (în paginile frumoase: Hegel und Wir). Dar ceeace îl interesează pe Hartmann în primul rând este o reinterpretare a gândirii kantiene, în care vederile „geniale" să fie despărţite de interpretarea suprapusă, idealistă. Niciodată o reinterpretare a lui Kant nu a fost mai actuală; tocmai teza strict imanentistă a idealismului logic (Marburg) care exclude orice incursiune asupra lucrului în sine face mai necesară o reexaminare a poziţiei criticei faţă de metafizică. Pentru Hartmann tocmai „lucrul în sine" este conceptul eminamente *critic* al criticei kantiene. Teza aprioristă trebue valorificată din nou (fenomenologia a deschis aici drum): ea nu s'a putut desvolta decât în interiorul unui sistem idealist; acuma însă, şi prin meritul idealismului, importanţa ei fiind văzută clar, ea trebue desprinsă de idealism, de care nu este legată prin nimic esenţial.

Şi poate, dacă este să relevăm figurile pe care Hartmann încearcă să le actualizeze, trebue să ne gândim întâi de toate la Aristot. Poate că intenţia ascunsă a lui Hartmann este de a face pentru gândirea modernă, fecundă în descoperiri, dar încă insuficient sistematizată, cu perspective încă fragmentare,

însă negândite până la limită, ceeace Aristot a făcut, după Platon, pentru gândirea greacă. Evident, orizonturile sunt altele, şi cele ştiinţifice şi complexitatea orizontului critic filosofic. Intenţia este aceiaşi, a unei sinteze totale, precizate, sistematice. Platoniciană este privirea fenomenologică asupra lumii esenţelor. In faţa ei, Hartmann reabilitează realul şi individualul. Fermenţii aristotelicieni sunt numeroşi la Hartmann; ei nu pot fi notaţi aici (virtuţile aristotelice sunt, de ex., reabilitate în etica sa). Aşi nota numai reabilitarea unei metafizici înţelese ca ontologie şi raportul ei strâns cu ştiinţa pozitivă. O filosofie care neglijează progresul ştiinţei este o filosofie care se condamnă singură: legile categoriale ale realităţii sunt deja prelucrate, fixate până la un punct de cercetarea ştiinţifică: aceasta le indică reflexiunii filosofice. Dar niciodată efortul filosofiei nu a fost mai necesar, — nu pentru a lămuri condiţiunile în care se „produce" (Marburg) ştiinţa, ci pentru fixarea cadrului ei ontologic; numai o situare ontologică poate explica situaţia necunoscutului datelor ei ultime. Ontologia se bazează în parte, pe ştiinţă; ştiinţa nu poate fi fixată decât ontologic, într'un cadru de relaţiuni care o depăşeşte. Ontologia prelungeşte, *proiectiv*, indicaţiile ştiinţei, determină limitele ontologice ale cercetării positive, fundarea categoriilor ştiinţifice în metafizic.

Progresul impresionant al ştiinţei moderne a făcut ca discuţia filosofică să se fixeze asupra examinării condiţiunilor în care ştiinţa este posibilă; este tema fundamentală a criticii kantiene. Interpretată îngust, înseamnă şi a însemnat o întâietate a teoriei cunoaşterii; critica este o introducere la orice metafizică posibilă. Problema lui Hartmann poate fi acum fixată precis: este posibilă o revenire la raportul clasic între discipline, la primatul ontologiei? Pentru problema cunoaşterii, în particular, o metafizică care să fie un prolegomenon la orice teorie a cunoaşterii viitoare? Este posibilă restaurarea rangului privilegiat al unei „philosophiae primae"?

II. Metoda.

Filosofia este metafizică. A fost întotdeauna. Durabilitatea sistemelor este însă limitată. In faţa succesiunii lor continue, ştiinţa a progresat într'o creştere organică. Suntem cu toţii convinşi astăzi că timpul marilor sisteme a apus pentru totdeauna. Metafizica pare condamnată.

Şi totuşi sistemele rămân actuale. Au în ele ceva veşnic,

poziţiuni veşnice. Ceeace condamnă gândirea contemporană este metafizica speculativă a sistemelor. Ceeace nu poate fi eliminat, este metafizica conţinută în însuşi conţinutul problemelor. Trebue făcută distincţia între teza speculativă care caută să dea o soluţie problemei; aceasta depinde de situaţia tematicei filosofice într'un moment dat al istoriei filosofiei, este operă omenească, şi conţinutul problemei în sine, care nu mai este opera noastră, aparţine lucrurilor în sine; nu trece, este veşnic (Problem*lage* şi Problem*gehalt)*. Acest conţinut este ceeace rămâne totdeauna actual în istoria filosofiei, în istoria sistemelor. Nu tot ceeace este în conţinutul însuşi al problemelor — independente de sistemele în care au cristalizat — este însă metafizic, ci numai ceeace este de nepătruns în ele — *undurchdringlich*, — această metafizică nu poate fi eliminată; ea aparţine problemei, lucrurilor în sine. Nu numai problemele filosofice, dar toate ştiinţele ajung la o graniţă la care necunoscutul nu mai poate fi pătruns prin metodele positive; în psihologie, în biologie, în fizică, în ma'ematică, dacă vrem să adâncim însăşi fundamentele ştiinţei, ajungem la o problemă care nu mai poate fi tratată, la o problemă metafizică. Această metafizică care nu aparţine speculaţiei, care nu poate fi eliminată ne arată *iraţionalul* adânc care se ascunde în firea lucrurilor; toate domeniile cercetării sistematice prezintă asemenea *Restprobleme*, care nu pot fi tratate raţional. Pot fi, cel mult, reduse la un minim, încadrate, delimitate critic: Cercetarea care le încadrează este o cercetare metafizică, dar o *metafizică critică*. Tendinţa ei, ca şi tendinţa tuturor ştiinţelor positive, este să reducă iraţionalul la un minim, la un *minim de metafizică*.

Pentru aceasta trebue însă, în orice problemă filosofică, o eliminare prealabilă a oricărei teze speculative, a oricărei posiţiuni filosofice, a oricărei „construcţiuni" a problemei; trebue o întoarcere la conţinutul originar al problemei, o întoarcere la „fenomen". Punctul de plecare al metodei lui Hartmann este fenomenologic. Fenomenologia a dat aici direcţia sănătoasă cu leit-motivul: *Zurück zu den Tatsachen selbst* — înapoi la fapte! Este valabil numai ceeace se sprijină pe fenomen, independent de orice interpretare anterioară, dincolo de orice teză filosofică; pe ceeace fenomenul originar „lasă să apară"; aici, întinderea considerată trebue să fie maximă, fenomenul trebue considerat în toată întinderea structurii lui. Unilaterali atea celor mai multe teze filosofice îşi are ori-

ginea tocmai în considerarea numai parţială, a unui aspect numai al fenomenului. Descrierea fenomenologică nu trebue să neglijeze nimic din ceeace este dat, să privilegieze nimic; fenomenul trebue fixat întreg, cu întinderea lui maximă.

Baza fenomenologică este însă, pentru Hartmann, numai un punct de plecare, o primă etapă a metodei. A doua etapă este discuţia dificultăţilor pe cari le relevă descrierea fenomenologică. Fenomenele — structura fenomenală însăşi a problemelor filosofice — conţin dificultăţi cari le sunt inerente. Tezele filosofice caută să le soluţioneze. Aristot le numea *aporii*. Vechea artă aporetică a lui Aristot — al cărui sens l-am pierdut astăzi, trebue reînviată: este arta care consistă în discuţia unei dificultăţi, căutând să o aplaneze, fără însă a vrea cu orice preţ, — trecând peste fenomen, — peste datele primare — să ajungă, neapărat, la o soluţie. Aporetica este precizare critică. Ireductibilul din situaţia însăşi a problemei este redus, prin discuţiune, la un minim; dar, nu este eliminat, dacă această eliminare ar însemna o depărtare de fenomen; este numai văzut clar, mai mult decât poate să apară privirii naive.

Pe baza discuţiei aporetice, se poate clădi *teoria:* este ultima etapă a metodei lui Hartmann. Teoria este „Schau", privire; este sistematizare, punere în evidenţă a tuturor rezultatelor căpătate din fixarea iniţială, fenomenologică, a fenomenului şi din discuţia aporetică; este organizare, punere în legătură a rezultatelor. Ea încearcă soluţionarea aporiei, arată clar punctul unde dificultatea nu mai poate fi redusă, unde întâlnim un ireductibil, un iraţional, punctul care duce în metafizic.

Metoda lui Hartmann păstrează toate avantagiile metodei fenomenologice — dar o depăşeşte; fenomenologia este numai baza pe care se poate clădi o filosofie critică. Caracterul neprecis, incomplet, al multor teze ale fenomenologiei pure (idealismul fenomenologic, de ex.) îşi are originea în lipsa unei instanţe de control a intuiţiei fenomenologice; aceasta nu poate da decât datele primare ale problemei. De altă parte, tezele speculative ale istoriei filosofiei îşi au viciul lor în considerarea incompletă a fenomenului, în insuficienţa substratului fenomenologic; deaceea dificultăţile sistemelor sunt de multe ori dificultăţi „construite", — *künstliche Aporien;* — Acestea trebuesc înlăturate pentru a pune în evidenţă aporia reală, conţinută în însăşi structura fenomenului.

III. Metafizica cunoaşterii.

Problema cea mai încărcată de speculaţiuni metafizice este problema cunoaşterii. In *Metaphysik der Erkenntnis* Hartmann încearcă să-i definească întreg substratul fenomenal, să puie în evidenţă iraţionalul, metafizica *reală* cuprinsă în fenomenul cunoaşterii.

Cunoaşterea este pentru Hartmann „*erfassen*", „prindere", „apucare", a unui obiect de către un subiect (nu „erzeugen", „construire", ca la şcoala din Marburg) a unui obiect care este *transcendent* subiectului. Este sensul în care spunem în viaţa de toate zilele „cunoaştem *ceva*". Acest ceva este transcendent actului de cunoaştere; este ceva *in sine;* are un „*an sich*". Scheler văzuse deja că actul de cunoaştere este o relaţie ontologică între două existenţe cari există fiecare în sine.

Relaţia este ireversibilă: nu este tot acelaşi lucru să fii obiect pentru subiect sau subiect pentru obiect; obiectului îi este total *indiferent* dacă este cunoscut sau nu; el are realitatea lui în sine, indiferentă faţă de actul de cunoaştere. In subiect obiectul este reprezentat printr'o imagine, o reprezentare (ein Bild) — transcendent — care poate fi adecvată sau inadecvată. Situaţia nu se schimbă pentru obiecte ideale (de ex. obiectele matematice). Acestea nu există decât pentru conştiinţa noastră; şi ele sunt însă altceva decât actul care le cunoaşte, au un mod de a exista în sine; pot fi cunoscute mai mult sau mai puţin, cunoaşterea lor poate fi adevărată sau greşită; sunt şi ele transcendente. Fenomenul care pune însă în evidenţă transcendenţa fundamentală a obiectului faţă de subiect este fenomenul problemei *(Problembewusstsein)* al progresului cunoaşterii *(Erkenntnissprogress)*. Amândouă ar fi imposibile, dacă obiectul nu ar avea o existenţă în sine, indiferentă faţă de subiect, de gradul în care este cunoscut. Avem o conştiinţă precisă a unei necunoaşteri a obiectului în toată întregimea lui — *ein Wissen des Nichtwissens;* aceasta crează problema; avem o tendinţă de a înlătura această insuficienţă; problema înlăturată, rezolvată, partea din obiect cunoscută, „obiectivată", este mai mare ca înainte; dar, pentru ca progresul cunoaşterii obiectului să fie posibil, trebue ca acesta să fie *ceva în sine*.

Este teza realismului naiv; dar în acelaşi timp, ceeace oferă o constatare strict fenomenologică a relaţiei de cunoaştere. Teză, însă, care prin importanţa căpătată de doctrinele

idealiste cari au construit cel mai impunător edificiu filosofic, prin educația psihologistă sau prin considerarea cunoașterii ca un act logic — de judecată (logicism) — ne pare astăzi necritică. Am uitat că a cunoaște, înseamnă a cunoaște *ceva*. Istoric, rolul important a fost jucat aici de critica kantiană; aceasta a fost interpretată punându-se accentul pe teza idealistă; „lucrul în sine" a fost uitat; este drept că pentru Kant el este un X, o noțiune negativă; nu-l putem cunoaște; tocmai noțiunea „lucrului în sine" va servi lui Hartmann pentru o reinterpretare a Criticei. Critica a fost înțeleasă ca o instanță care condamnă efectiv orice incursiune metafizică, deci ontologică. Drumul era deschis pentru o interpretare psihologistă a cunoașterii (cunoașterea nu este decât un act al conștiinței psihologice) și era trasat pentru teza opusă psihologismului, pentru logicism: cunoașterea este un act de judecată logică, obiectivă. Ori cât de deosebită ar fi una de alta, de opuse, și psihologismul și idealismul logic (Marburg) au caracterul comun de a respinge orice incursiune în ontologic. Nici fenomenologia nu este aici mai satisfăcătoare; pentru ea cunoașterea este un „act intențional", al cărui corelativ necesar este un obiect; dar, privit prin prisma actului intențional, accentul cade asupra actului, nu a obiectului; cunoașterea unui obiect de fantezie este greu de distins de a unui obiect al experienții reale; este imposibil, în doctrina fenomenologică, să separi complect un obiect de subiect; nu există, pentru fenomenologie decât ceeace poate face obiectul unui act intențional.

Dacă însă obiectul este în sine, atunci el poate, trebue să poată fi separat de subiect; legea obiectului poate fi formulată în modul următor: el este, așa cum este, indiferent față de „obiecțiunea" lui (Objektion) de către subiect; trebue făcută deosebirea între obiect în sine și obiect pentru subiect. Obiectul nu trebue să intre întreg, în „obiecțiunea" lui, care îi este, lui, total indiferentă; aceasta poate fi numai parțială; se poate spune mai bine că obiectul nu *este* obiect, ci *devine* obiect pentru un subiect (Objektwerdung), devenire care, în obiect, nu schimbă nimic. In actul de cunoaștere nu „avem" obiecte, cum spun fenomenologii („Haben"). Obiectul este numai reprezentat în conștiință. *„Avem"* o reprezentare, dar *„prindem"* (erfassen) obiectul într'un act care transcendează real conștiința, care atinge obiectul (transcendent chiar când este cunoscut). Privit din partea subiectului, actul de cunoaștere este într'adevăr un act transcendent. Transcendent este mai

mult decât „intenţional": este un contact ontologic, nu numai o direcţie către obiect.

Această transcendenţă pe care o găsim însă în fenomen — deci nu poate fi eliminată —, este la originea tuturor dificultăţilor inerente relaţiunii de cunoaştere, ale problemei cunoaşterii. Aceste dificultăţi nu pot fi reduse în nici un chip, ele fac parte din structura fenomenului. 1) Cum se poate să cunoaştem un obiect real? Obiectul este transcendent. Subiectul trebue să iasă oarecum din el ca să atingă obiectul. In acelaşi timp — ceeace fenomenologia numeşte Satz des Bewusstseins — o conştiinţă este închisă în cercul ei, nu-şi cunoaşte decât conţinuturile proprii; obiectul nu intră niciodată în conştiinţă nici chiar când este cunoscut; rămâne transcendent; dificultatea este reală şi de neînlăturat. 2) Cum este posibilă o cunoştinţă aprioricǎ? Că aceasta există, o ştim din descrierea fenomenului. Cum poţi şti ceva despre un lucru când acesta nu este prezent — numai în mod aprioric, general; nu poţi recurge aici la o explicare prin structua însăşi a legilor gândirii; rămâne atunci de explicat cum această structură are o priză efectivă asupra realului. 3) Aporia adevărului: obiectul este reprezentat în conştiinţă printr'o imagine care poate fi adecvată sau inadecvată. Cum vom şti aceasta? Ar trebui o comparaţie cu obiectul care e transcendent, o nouă legătură cu el; aceasta ar fi pentru noi, un criteriu. Criteriul nu poate fi decât imanent conştiinţei sau transcendent; dacă este imanent, corespondenţă între reprezentări, el nu poate fi decisiv, fiindcă este vorba de un obiect transcendent; de altă parte el trebue să fie imanent, fiind un conţinut al conştiinţei. 4) Aporia proproblemei: cum putem să avem o ştiinţă despre ceeace nu ştim — ein Wissen des Nichtwissens? Ce nu ştim este transobiectiv; problema arată neobiectivarea; dar avem o cunoaştere a ei. Cum putem avea obiectivat, transobiectivul. 5) Infine, cunoaşterea progresează. Cum se poate ca un subiect, din proprie iniţiativă (spontaneitatea aparţine subiectului), să transforme transobiectivul în obiectiv?

Dificultăţile sunt reale. Ele arată că, în fond, relaţia de cunoaştere este adânc înrădăcinată în metafizic. Fiindcă dificultăţile nu se pot soluţiona: *man löst sie nicht, man behandelt sie nur*. S'ar putea construi, apriori, o schemă a tuturor poziţiunilor filosofice posibile în faţa dificultăţilor relevate de fenomenologia relaţiei de cunoaştere: ar fi destul să pui accentul pe o teză a aporiei sau pe antiteza ei (bine înţeles,

sacrificând integritatea fenomenului), pentru a determina tipurile fundamentale; realismul va acorda o preponderenţă obiectului asupra subiectului. Idealismul se menţine la cercul conştiinţei, la *Satz des Bewusstseins* şi caută în forme diferite să absoarbă obiectul în subiect. Monismul caută o unitate superioară şi obiectului şi subiectului. Tezele pe cari le găsim în istoria filosofiei nu s'au desfăşurat la întâmplare; ele sunt făcute posibile de însăşi structura fenomenului, sunt însă numai o interpretare parţială, o accentuare părtinitoare a structurii lui.

Soluţia lui Hartmann este recunoaşterea caracterului metafizic al relaţiei de cunoaştere, rădăcinele ei adânci în ontologie; cunoaşterea este prin natura ei — *vom Hause aus* — îndreptată asupra fiinţei în sine. Conceptul adevărat *critic* al criticei kantiene este „lucrul în sine". Pentru Kant el este însă numai un concept negativ, un X, în spatele fenomenului. Inţelegerea positivă este făcută posibilă numai prin formele intuiţiei şi prin categoriile înţelegerii; prin aceasta este salvată teza idealistă. Pentru Hartmann trebue întâi făcut clar tot ceeace cuprinde în ea noţiunea de „în sine". Lucrul în sine trebue valorificat positiv. Trebue desprinsă, în Critică, substratul fenomenal de interpretarea idealistă; lucrul în sine se va găsi atunci în centrul înţelegerii positive.

Relaţia de cunoaştere este pentru Hartmann o relaţie ontologică între alte relaţii ontologice. Aşa o văzuse şi Scheler. Obiectul în sine se găseşte într'o lume de relaţii determinate de structura categorială a lumii. Pentru. el, cunoaşterea lui, este indiferentă. Subiectul susţine (ca şi în filosofia existenţială) relaţii cu lucruri, alţi oameni, cu comunităţi sociale. Relaţia de cunoaştere este numai una din relaţiile reale în acest *„Zusammenwirken des Leidens und Wirkens"*. Ea este condiţionată de categoriile înţelegerii care sunt, parţial, corespunzătoare cu categoriile fiinţei în sine; astfel cunoaşterea nu ar fi posibilă (principiile noastre logice au şi ele un „an sich", a cărei corespondenţă cu categoriile lumii trebue verificată). Problema cunoaşterii are astfel un dublu substrat ontologic: 1) prin originea ei însăşi (relaţiune ontologică) 2) prin limitele pe care corespondenţa, parţială numai, între categoriile fiinţei şi categoriile înţelegerii le fixează posibilităţii cunoaşterii. De o parte nu putem cunoaşte din structura ontologică a lumii decât ceeace intră în orizontul cunoaşterii, de altă parte, fenomenul iniţial însuşi arată că cunoaşterea ponderează către

ontologic, deci către ceva care o depăşeşte, către necunoscut.
Metodic, teoria cunoaşterii este poarta către ontologic. In sine ontologicul este superior.

Evident, ontologia în care se va putea încadra fenomenul cunoaşterii nu poate fi ontologia clasică; aceasta era sintetică şi deductivă; greşeala ei dogmatică gravă era identificarea principiilor fiinţei în sine cu principiile raţiunei, cu formele logice (*ratio essendi* cu *ratio cognoscendi*). Varietatea structurilor categoriale ale lumii depăşeşte infinit principiile logice. In perspectiva fenomenologică a cunoaşterii apriorice a esenţelor, lucrurile nu se schimbă mult. Este drept că logica nu mai este decât „ontologie formală". Fiecare regiune de fenomene are ontologia ei „materială", descoperită în *Wesensschau* şi care nu mai poate fi redusă la principiile logice; esenţele sunt structuri autonome; cunoaşterea lor este însă nelimitată. Teza identităţii între forma logică şi fiinţa însăşi este înlocuită numai cu identitatea între gândirea intuitivă, evidentă din *Wesensschau* şi structura esenţială a lumii.

O ontologie viitoare trebue să rupă definitiv cu identitatea dintre gândire şi principiile fiinţei în sine; acestea nu pot fi cunoscute decât *parţial;* cunoaşterea nu acoperă existenţa. Iraţionalul are un loc în ontologie tot aşa ca şi raţionalul. Iraţional şi raţional sunt deosebiri cari aparţin perspectivei cunoaşterii, nu fiinţei în sine; structurile categoriale ale lumii sunt aşa cum sunt, indiferente faţă de cunoaştere. Ontologia trebue să fie analitică şi critică. Critică, fiindcă se situează critic faţă de punctul de vedere al cunoaşterii; analitică, fiindcă tema ei principală este distingerea, analiza varietăţii „modalităţilor" de a fi (*Seins-Weisen*). Obiectele matematice „sunt" în alt fel, au alt fel de existenţă decât cele fizice; valorile au un alt mod de a fi al lor, etc. Fiinţa lumii se împarte în *Seinsschichten.* Materia ontologiei noi este variată; ea cuprinde toate aspectele lumii, în toată varietatea lor. Teza fundamentală a ei este următoarea: există o fiinţă în sine a lumii în afară de sfera logică, în afară de limitele raţiunii, de posibilitatea noastră de a cunoaşte. Judecăţile cele mai preţioase sunt date de chiar ştiinţa positivă. Aceasta se găseşte pe o poziţie filosofică asemănătoare cu a ontologiei: este îndreptată către obiect în sine (intentio recta, nu intentio obliqua, reflectare prin prisma problemei cunoaşterii); ontologia poate prelungi, *proiectiv,* rezultatele căpătate de cercetarea positivă, cercetarea în detaliu aparţine unei viitoare *Ka-*

tegorienlehre. Ontologia clasică procedă „de sus în jos" dela axiome, identități, principii; ontologia nouă procedează de jos în sus; dela atât cât se prezintă în structura pe care ştiinţa o relevă numai parţial, dar care este structura reală a lumii.

Pentru problema cunoaşterii, situată faţă de ontologie, noţiunea de *iraţional* capătă atunci o importanţă capitală. „Lucrul în sine" devine o noţiune positivă. In sine, structura lumii nu este nici raţională nici iraţională. Raţional şi iraţional aparţin numai cunoaşterii: sunt noţiunile cari fixează limitele până la care poate ajunge „obiecţiunea", cunoaşterea. Imprejurul subiectului, regiunea obiectelor cunoscute pe care Hartmann o numeşte *Hof der Objekte*, curtea obiectelor. Dincolo de ea regiunea în care „obiecţiunea" este posibilă; o a doua graniţă, graniţa cunoaşterii posibile; peste această graniţă cunoaşterea este imposibilă, fiindcă nu mai avem categorii de înţelegere corespunzătoare: este regiunea iraţionalului strict, a transinteligibilului.

Toate ştiinţele positive arată prezenţa unui iraţional (in Restproblemen). Subiectul însă nu este mai puţin iraţional decât obiectul. Heidegger o punea şi el în evidenţă: suntem mai aproape de noi ca de orice, însă nimic nu este mai departe ontologic, mai puţin înţeles decât propria noastră fiinţă. *Cogito* cartesian poate fi menţinut; nu trebue însă uitat că principiile înţelegerii sunt îndreptate către afară, către cunoaşterea obiectelor, nu către cunoaşterea lor proprie; subiectul ne este cel mai aproape, dar structura lui ontică ne scapă complet. Raţiunea este încadrată între două iraţionale, al lumii de o parte, al subiectului de alta *(Einbettung der Ratio zwischen zwei Irrationalitäten)*.

Evident, nu tot ceeace este iraţional este în acelaşi grad şi acelaşi fel. Gradul cel mai mare de raţionalitate aparţine „curţii obiectelor". In regiunea transinteligibilului nu mai este nici o pătrundere. Iraţional, parţial, este alogicul; valorile de ex., aşa cum o văzuse clar Scheler. Sensaţia este şi ea parţial iraţională, semn al iraţionalităţii profunde a lumii. Total iraţional este transinteligibilul, pentru care nu mai avem, în înţelegere, categorii corespunzătoare. Teza cea mai îndrăsneaţă a lui Hartmann este teza iraţionalităţii însăşi a *principiilor;* pentru categorii o arată clar încercarea noastră, dificilă, de a le fixa, progresul pe care îl facem în cunoaşterea lor. Principiile logice — cari nu sunt „norme" — sunt şi ele profund iraţionale

în ele înşile: îndreptate asupra obiectelor, ele le raţionalizează; în ele înşile însă sunt profund misterioase, de neînţeles, sunt iraţionale.

Situaţia ontologică a cunoaşterii fixată — încadrată în iraţional — aporiile fenomenului de cunoaştere pot fi soluţionate; evident, nu va fi o soluţie care să reducă orice dificultate; pot fi cel mult netezite asperităţile.

Cum poate fi cunoscută lumea reală, transcendentă, când subiectul este închis în cercul lui (Satz des Bewusstseins)? Aceasta nu înseamnă însă o izolare. Subiectul este o existenţă între altele; între relaţiunile lui cu alte existenţe este şi relaţia de cunoaştere care are caracteristica de a nu modifica nimic în obiect. In schimb subiectul este modificat într'un fel de obiect; el nu poate prinde decât ceeace se reflectează din obiect, în el; imanenţa conştiinţei obiectului nu este în contradicţie cu transcendenţa obiectului, este numai aspectul gnoseologic al unei dependenţe funcţionale care este *în sine*.

Cunoaşterea lumii reale este în acelaşi timp, apriorică şi aposteriorică. Aposteriorică, prin sensaţii. Sensaţia este o afectare a subiectului, o traducere, prin intermediul structurii noastre psihofizice, a prezenţii unui obiect. Ea ascunde în ea mai mult iraţional decât se poate încadra în „legile gândirii". Aprioric, putem cunoaşte structura generală a obiectelor; cum putem însă cunoaşte un obiect real, când el nu este prezent, tocmai făcând abstracţie de prezenţa lui? Este misterul cunoaşterii apriorice a obiectelor reale. Aceasta nu ar fi posibilă dacă nu ar exista o corespondenţă, pe care Hartmann o numeşte *die kategoriale Grundrelation* între categoriile înţelegerii şi ale fiinţei în sine a obiectelor. Ea se raportă la Kant: „Condiţiile experienţii în general sunt în acelaşi timp şi condiţiile lucrurilor din experienţă şi au o valabilitate obiectivă într'o judecată sintetică *a priori*". Frază „genială" care trebue însă detaşată de orice interpretare idealistă; în teza strict idealistă este o tautologie să spui că principiile subiectului sunt în acelaşi timp principiile obiectului (aici imanent). Formula kantiană nu are un sens decât detaşată de teza idealistă, decât dacă obiectul are o structură a lui, în sine, total indiferentă faţă de legile care organizează cunoaşterea. Numai însă ce intră în aceste legi este cunoscut din obiect; nu există o identitate între structura categorială a obiectului şi categoriile cunoaşterii. Identitatea este numai parţială; fiinţa în sine are categorii care nu au nici un corespondent în gândirea

noastră; de altă parte gândirea poate avea şi ea structuri fără corespondent în lumea reală (de ex. toate principiile de metodă, care duc la o pătrundere mai bună a obiectului, dar fără să aibă nimic corespondent în obiect). In fine, identitatea parţială între categoriile fiinţei şi ale gândirii trebue înţeleasă mai mult ca o *analogie* de structură decât ca o identitate de fapt. Dacă identitatea ar fi de fapt, nu ar mai putea exista fenomenul adevărului şi neadevărului, a apropierii progresive, în cunoştinţa apriorică, de structura obiectului; este destul dacă cunoaşterea apriorică dă o *schemă generală* corespunzătoare structurii obiectului. Şi încă o precizare: lucrurile sunt cunoscute în măsura în care există o identitate parţială între categoriile obiectului şi ale gândirei; este însă altă întrebare de a şti în ce măsură aceste categorii sunt cunoscute în *ele înşile*. Teza identităţii categoriilor nu exclude iraţionalitatea lor parţială.

Cunoaşterea intuitivă, empirică, desvălue şi ea un iraţional; sensaţia este autonomă; ea ne dă cunoştinţa realului, a unui real independent de noi *(ist ein Realitätszeugniss)*. Ea nu ne dă o cunoştinţă adecvată; tot aşa cum cunoaşterea apriorică era condiţionată de „relaţia categorială fundamentală", tot aşa cunoaşterea empirică este condiţionată de altă relaţie fundamentală, a structurii noastre psihofizice; nu cunoaştem din „real", din lumea realităţii decât ceeace se încadrează în această structură fundamentală a organizării noastre. Sensaţiile nu sunt decât simboluri; dar simboluri grele prin caracterul lor *real*, prezent; caracterul lor strict individual este atenuat prin constelaţiile pe care le formează, puncte de reper diferite, pe registre diferite, asupra realului. Grele de realitatea lor, şi prin aceasta, instanţă ireductibilă a cunoaşterii, sunt simboluri ale unei realităţi, care le depăşeşte însă infinit. Numai pentru conştiinţa naivă este *realitate*, *real*, numai ceeace este dat în sensaţie, în intuiţia simţurilor.

Cunoaşterea autentică nu este decât cunoaşterea *adevărată*. Aporia adevărului constă în dificultatea de a imagina o nouă legătură, pe lângă cea originară, între subiect şi obiect; o legătură care să o confirme. Criteriul imanent, corespondenţă între reprezentări, nu ajunge aici, este vorba de o corespondenţă nu numai interioară, ci cu obiectul transcendent. Situaţia se schimbă însă, dacă legătura — imanentă — este făcută între instanţe diferite cari dau o priză reală asupra obiectului transcendent; din puncte de vedere diferite cunoş-

ţinţa apriorică şi aposteriorică are această priză asupra obiectului. Aporia adevărului se atenuează. Nu mai este nevoie de o nouă relaţie transcendentă: corespondenţa între prizele reale asupra obiectului, din puncte de vedere diferite, ajunge. Tot aşa aporiile problemei şi ale progresului cunoaşterii capătă, în teza ontologică, o explicare uşoară; în sistemul idealist ele erau numai o conştiinţă interioară a unei desvoltări imanente — din motive inexplicabile — ale unui sistem de cunoaştere. In poziţia lui Hartmann, conştiinţa problemei şi progresul cunoaşterii sunt explicate prin implicările, una într'alta, a categoriilor realului; acestea formează sisteme de relaţiuni din care ceeace este obiectivat este numai o fâşie: este natural ca aceasta să împingă spre cunoaşterea întregului sistem. Cunoaşterea apriorică este deja o anticipare; punctul de gravitate al cunoaşterii nu este în cunoscut, ci în necunoscut. Faptul că cunoaşterea depinde de instanţe diferite, face ca ea să progreseze în tendenţe divergente (metodologia experimentală ne arată de ex. că punctul de greutate este situat când asupra experienţii, când asupra interpretării raţionale —).

Cunoaşterea *realului* nu epuisează cunoaşterea legilor categoriale ale lumii. Existenţa însăşi se desparte în două „moduri de a fi". *Fiinţa ideală* există tot aşa de *în sine* ca şi fiinţa reală (obiectul matematicii, ideile, valorile). Este vorba aici de o altă „modalitate de a fi" — *eine andere Weise zu sein*. Este meritul fenomenologiei de a fi atras din nou atenţia asupra fiinţei *în sine* a structurilor ideale; acestea (pe care psihologismul voia să le reducă la aspecte psihice) apar în *Wesensschau*, în privirea fenomenologică. Ceeace distinge existenţa structurilor ideale de cele reale este că ele sunt *numai* structuri generale; nu contează „realizarea" lor în experienţa reală, dacă capătă sau nu o fiinţă reală, individuală — ele există în sine, indiferent faţă de gradul de realizare afectivă (valoarea etică, de ex. există în sine, indiferent dacă este aplicată într'un domeniu real sau nu). Sunt apoi în afară de timp; nu devin, ca realul, sunt pentru totdeauna. Cunoaşterea lor este *numai* o cunoaştere apriorică.

Fiind în sine, existenţa ideală este tot atât de transcendentă ca şi obiectul real. Structurile ideale nu pot fi reduse la „legi ale gândirii", care s'ar confunda cu gândirea însăşi. Cunoaşterea lor poate fi adevărată sau neadevărată, să corespundă obiectului ideal, transcendent, sau nu. Există şi aici un *Erkenntnisprogres*, o lărgire progresivă a domeniului cu-

noscut. Toate aspectele fenomenului inițial al cunoașterii, toate aporiile se regăsesc și aici. Se găsește și aici irațional, grade de iraționalitate (valorile sunt parțial iraționale, numărul irațional în matematică, etc.).

Fenomenul caracteristic (fiind aici vorba numai de conștiința apriorică) este al „apropierii" de conștiință *(Nahestellung zum Bewusstsein)*. Tensiunea între subiect și obiectul ideal este mai mică decât între subiect și obiectul real. Deaceea distincțiunile sunt aici mai subtile, confuziile mai ușor de făcut. Logica are structura cea mai generală, dar mai puțin determinată. Principiul contradicției este aici un criteriu. El nu mai este însă decât un criteriu negativ pentru matematică, care are o structură mai individualizată, un grad mai mare de real.

In cunoașterea ideală lipsește instanța de control a intuiției empirice. Hartmann caută un echivalent în distingerea între două feluri de intuiții — *die stigmatische Intuition*, intuiția fenomenologică a esențelor (Wesensschau) și *die konspektive Intuition*, intuiția relațională în care apar clar discriminate, toate relațiunile obiectului ideal

IV. Etica.

Etica lui Hartmann urmează drumul trasat de Scheler în „Formalismus", al unei etici materiale a valorilor. Hartmann aduce complectări sau interpretări critice. Un oarecare rigorism de origine kantiană este combinat cu un individualism care reia unele teze nietzscheene. Apoi, o revalorificare a eticei lui Aristot care i se pare, lui Hartmann, posibilă în cadrul principiilor eticei scheleriene. Ideea fundamentală este însă a lui Scheler (și Nietzsche): valorile etice nu sunt încă toate descoperite. Viața etică consistă înainte de toate în capacitatea de a percepe valori etice, ierarhia lor, de a descoperi domeniul etic. Numai astfel o etică filosofică autonomă, poate fi legitimată. Valorile etice sunt date în moralele positive. Cea mai mare parte a reflexiei etice de până acum a fost numai un comentar filosofic al unor valori *date* și cari nu mai erau puse la îndoială. Nietzsche a arătat pentru prima oară că tocmai aici începe cercetarea adevărată: *nu știm încă ce este bine și ce este rău*. Etica filosofică nu se poate justifica comentând numai valorile date în Ethos: cercetarea ei este autonomă. Intr'un domeniu al valorilor care nu este încă descoperit în întregime, eticianul poate face descoperiri

noi. Nietzsche a descoperit *die Fernstenliebe,* iubirea pentru descendenţi, pentru rasă, sau *die schenkende Tugend,* virtutea care dărueşte.

Faţă de Scheler, „die eigentliche Ethik" a lui Hartmann are un caracter mai individualist (tendinţa către Nietzsche), situând mult mai jos decât Scheler valoarea Ethosului, a desvoltării istorice a valorilor. De altă parte, Hartmann tinde să dea cercetării valorilor un caracter mult mai obiectiv decât Scheler; ce era la Scheler simţire pură devine la Hartmann evaluare obiectivă, critică. Valorile însăşi, în ele, capătă un caracter mai mare de obiectivitate.

Cunoaşterea valorilor nu este *ein Erfassen.* „Es ist mehr ein Erfasstsein". Este o cunoaştere emoţională, în care nu prindem, suntem prinşi de ceeace este o valoare, de ceeace conţine o *datorie, ein Sollen:* Nu este numai o contemplaţie, este o poruncă, *ein Gebot.* Această poruncă este independentă de noi şi de realizarea ei afectivă. Ea se găseşte, ca şi la Scheler, în *Werthgefühle,* în simţirea valorii. Valorile au *eine Forderung,* o exigenţă. Hartmann insistă mai mult decât Scheler asupra caracterului ei absolut.

Nu există în capacitatea de prindere a valorilor acelaşi progres ca în progresul cunoaşterii. Când conştiinţa etică progresează, ea pierde în acelaşi timp în care câştigă. O valoare nouă cere sacrificarea altei valori. Este ceeace Hartmann numeşte „îngustimea conştiinţei etice". Pe această îngustime, esenţială domeniului etic, este fundată unilateralitatea tuturor moralelor practice.

Şi încă un caracter al valorilor: ele nu au prin ele înşile, nici o putinţă de realizare. Teza lui Socrate nu se poate menţine. Pe când legile naturii se realizează prin ele înşile, valorile nu sunt decât porunci, ele determină concretul numai în mod indirect. Este nevoie pentru aceasta de o fiinţă care să le înţeleagă — de o fiinţă raţională deci — şi care să aibă în acelaşi timp puterea de a le realiza. Această fiinţă este omul. Este situaţia privilegiată a omului în univers, faţă de tot ce este natură moartă, viaţă, că, singur, poate realiza valori etice. Teologia aparţine numai omului. Lumea este un proces cauzal, care nu duce către nici un scop. Tocmai aceasta pune în evidenţă libertatea omului. Intr'o lume organizată final, această libertate nu ar fi decât iluzorie; ea ar fi dinainte determinată într'o direcţie fixată. Numai într'o lume cauzală, fără scop, scopurile omului îşi capătă valoarea lor

deplină. Omul este împărțit între două domenii: al cauzalității reale a naturii de o parte, al determinării dictate de valori de alta; sunt două ordine de determinare diferite: pe de o parte situația în care se găsește; de altă parte, scopul: ce trebue să facă? Tocmai lipsa de forță a valorilor în sine este o condiție a puterii omului; tocmai această lipsă de determinare afectivă asigură o suprafață de alegere libertății sale, îl face o „ființă etică" capabilă să distingă între bine și rău.

Hartmann — este obiecția pe care o să i-o facă Scheler — nu vede nici o necesitate de a fonda etica într'o teleologie superioară, într'o filosofie a absolutului, a divinității. Etica este autonomă. Ea are din contră nevoie de teza unui „ateism postulatoriu". *Trebue* ca lumea să fie un proces orb, fără nici o influență a unei divinități, pentruca întreaga libertate a omului să poată fi valorificată. „Ai de ales, sau teleologie a naturii și a ființei în general, sau teleologie a omului". Hartmann lasă să cadă aici o parte din doctrina kantiană, refuză să vadă necesitatea postulatelor rațiunii practice (nemurirea sufletului, divinitatea). Teza sa este teza nietzscheană: Gott ist tot. Dumnezeu a murit. Aceasta nu înseamnă, o descărcare de răspundere; este tocmai, condiția pentru ca omul să-și realizeze, singur, creațiunea.

Problema metafizică a eticei este problema libertății. Ea nu-și găsește la Hartmann soluția într'un „plus de determinare" pe care ar aduce-o într'o lume cauzală. La Kant, problema libertății își găsea o soluție în autonomia legii morale. Hartmann cere mai mult: libertatea *față de legea morală însăși.*

Este obiectul unei ontologii viitoare de a găsi situația metafizică a libertății umane „absolut în relativ". Cercetarea ontologică este însă, în domeniul etic, numai la început.

V. Filosofia istoriei.

Tema filosofiei istoriei este o temă favorită a gândirii germane moderne. Hartmann o reia în *Das Problem des geistigen Seins*. Tema principală este aici dată de Hegel, cu noțiunea sa de spirit obiectiv, *objektiver Geist*. Spiritul este, evident, personal; dar el trăește într'o comunitate care îl determină, care îl „suportă", care îl depășește, care are devenirea ei proprie, durata ei proprie, momentul ei de ridicare și decadență; care are *un mod de a fi* ce îi este particular. Nu este o substanță așa cum credea Hegel. Problema existenții

spiritului obiectiv — care are o existenţă reală — este o problemă ontologică.

Cu cât se adânceşte mai mult natura ontologică a spiritului obiectiv, a istoriei, cu atât ea pare mai enigmatică, *rätselhaft*. Massa nu are o conştiinţă a ei — precisă; are totdeauna o conştiinţă inadecvată. Conducătorul — „der Führer" — are funcţiunea de a lămuri masei propriul ei *spirit*, propria ei conştiinţă, modul ei de *a fi*. Reflexiile lui Hartmann aduc şi aici aminte de reflexiile lui Scheler din „Etică" (Vorbilder und Führer). Ca şi la Scheler istoria este condusă de factori instinctivi şi de altă parte de puterea ideii (Scheler îi numea factori reali şi ideali). Spiritul obiectiv are o existenţă care nu este nici conştientă, nici inconştientă, nu are scop; ceeace o caracterizează este tocmai heterogenitatea factorilor cari o compun. Ea are mai mult un caracter procesual. Spiritul obiectiv nu este, aşa cum îl credea Hegel, aşa cum se vede el pe sine. Tocmai această conştiinţă proprie este inadecvată. Deaceea, procesul istoriei, proces real al spiritului, devine limpede numai după ce s'a făcut; istoria apare clar numai în perspectiva trecutului.

VI. Ontologia.

Tema centrală a filosofiei lui Hartmann este tema ontologică. Toată problematica disciplinelor particulare este organizată de natura ontologică (Seinsweise) a obiectului lor. Tocmai acest *fel de a fi* este ceeace este mai misterios (rätselhaft) în problemele ultime pe care şi le pot pune fiecare dintre ele: ce este materia? ce este viaţa? ce este spiritul? cum există valorile, fiinţa istorică? etc.

Cercetarea strict ontologică a fost cu totul neglijată de filosofia modernă. Ea este ascunsă însă în dosul oricărei tematici filosofice — a cunoaşterii metafizicei, eticei, etc. Singura parte discutabilă din metafizică, este, pentru Hartmann, partea ontologică. Aşa era şi pentru Aristot, a cărui metafizică era aproape în întregime, o ontologie, *eine Seinslehre*. Evident, o revenire la Aristot este imposibilă; noţiunile, odată formulate, aruncate în istoria filosofiei, evoluiază, îşi urmează cursul lor propriu. Este mult de reţinut încă, pentru fixarea problematicei ontologiei, dela discuţia medievală în jurul universalelor; distincţia între *essentia* şi *existentia* este fundamentală pentru orice ontologie. Ontologia lui Wolff poate să fie şi ea reabilitată. Din „Logica" lui Hegel, care este în mare parte

o ontologie, rămâne, fundamental, ideea bogăţiei structurilor fiinţei. Intre cercetările moderne: „Gegenstandstheorie” a lui Meinong; încercarea lui Heidegger, falşificată însă dela început prin punctul de plecare, restrângerea existenţii la existenţa proprie.

Dificultatea cea mare constă în separarea punctului de vedere pur ontologic de orice punct de vedere al cunoaşterii; iraţional sau raţional, *Vorhandenes* a lui Heidegger, fenomen, sunt toate perspective ale cuunoaşterii. Onticul este *în sine*. Deaceea şi ontologia fenomenologică este inconsistentă; ea se raportă la „fenomen”; dar structura ontologică nu este „ceeace apare” în fenomen; ea poate să apară numai parţială; ea depăşeşte infinit fenomenul. Trebue, în ontologie, făcută net distincţia între *intentio recta* şi *intentio obliqua*. Cercetarea ontologică este tocmai o revenire dela *intentio obliqua* a tezelor filosofice la *intentio recta*. Cunoaşterea naivă, îndreptată asupra lucrului, direct, cunoaşterea ştiinţifică se găsesc aici pe acelaşi plan cu ontologia. Deaceea rezultatele cercetării ştiinţifice sunt preţioase pentru ontologie. Se va spune însă că progresul ştiinţific este divergent; dar această divergenţă nu poate fi infinită. Categoriile lumii au între ele relaţii, se ierarhizează în structuri tot mai complexe; divergenţa trebue să aibă o limită. Analiza categorială este însă la început.

In *Zur Grundlegung der Ontologie* Hartmann studiază noţiunile capitale, formale încă, ale unei ontologii generale, delimitează domeniul, materialul. Ideea fundamentală a ontologiei hartmanniene este *die Schichtung des Seins*, separarea în *moduri deosebite de a fi* a Fiinţei; tema centrală a ontologiei va fi de a separa cu îngrijire aceste planuri, de a găsi caracterele lor, legea lor internă. Planurile mari cari se pot distinge sunt ale *Realului* (reales Sein) şi ale *Idealului* (ideales Sein). La ele se ajunge prin distingerea celor două momente ontice fundamentale: al existenţei *(Dasein)* şi al esenţei *(Sosein)*. Din punct de vedere al cunoaşterii, cunoaşterea aprioricâ se întinde asupra domeniului esenţii şi existenţii ideale, a esenţei numai a realului; cunoaşterea aposteriorică asupra esenţei şi existenţii realului. Hartmann accentuează, faţă de fenomenologie, care nu are decât o privire pentru esenţe, importanţa *realului*, duritatea lui (die Härte des Realseins). Ontologia nouă este o ontologie analitică, care nu exclude din domeniul ei nici unul din aspectele existenţii. Domeniul realului este foarte bogat. Actul de cunoaştere este

numai unul din contacturile posibile cu realul. Duritatea lui este mai ales simţită în viaţă — în actele emoţionale pe care le semnalase Scheler şi pe care Hartmann le numeşte *emotional - transzendente Akte* (actele de viaţă, suferinţă, afecţiune, acţiune, etc.). Atitudinea ontologică a lui Hartmann este aşadar tot aşa de integrală, de bogată ca şi a filosofiei existenţiale. Realul este individual, în timp şi spaţiu. Existenţa ideală este în afară de timp, nu are decât o structură generală; mai pregnant este dată în domeniul matematicei. Domeniul valorilor aparţine şi el domeniului idealului: felul existenţei lor este încă foarte discutabil. Tot aici trebuesc plasate esenţele descoperite de fenomenologi (ideal implicate în real); tot aici înfine domeniul logicei, care nu trebue confundat cu celelalte modalităţi ale fiinţei ideale; el este mult mai general decât obiectele matematice; acestea sunt supuse legilor logice, dar nu pot fi explicate prin ele; nu „intră" în ele; au, ca modalitate de existenţă, ceva în plus.

O ontologie analitică este atentă la toată bogăţia, la nuanţele infinite ale modalităţilor de existenţă ale realului şi idealului. Intre planurile de existenţă există o ierarhie. Realitatea realului ca atare, are „die höhere Seinsweise". Toată bogăţia şi varietatea individuală aparţine realului; apoi, realul are structuri mult mai diferenţiate decât idealul (chiar privit din punctul de vedere al valorilor, realizarea valorii este valoroasă în sine). Fiinţa ideală are şi ea o existenţă în sine, există şi aici o ierarhie; are însă, spus popular, o existenţă mai „subţire", mai puţin consistentă, un fel de existenţă diminuată. Autonomia idealului este numai gnoseologică; pentru Hartmann, idealul este „o existenţă imperfectă".

Legile logice condiţionează structura matematicelor, fără însă să le poată crea. Categoriile matematice se regăsesc în fenomenele fizice; ştiinţa modernă cunoaşte fenomenele fizice sub raport cantitativ; dar acestea sunt mai mult decât raporturi numerice: sunt spaţiu, timp, cauzalitate etc.: aici se evidenţiază un alt aspect al bogăţiei şi ierarhiei modalităţilor fiinţei. Fiecare mod de a fi superior este dependent de un mod de a fi inferior (matematic de logic, fizic de matematic, biologic de fizic, etc.), fără însă ca structura ontică inferioară să fie suficientă pentru a crea structura ontică superioară. Relaţia este ireversibilă. Este drept că fenomenele fizice sunt cunoscute prin cantitativ, cantitatea este cantitate a *ceva*, care nu mai poate fi redusă la ea; realitatea fizică este infinit mai

bogată decât privirea noastră cantitativă asupra ei. (Scheler spunea deja că ştiinţele nu dau decât „puncte de cantact" în timp şi spaţiu). Matematicul aparţine fizicului, fără ca acesta să se rezolve în cel dintâi. Sau, cum spune Hartmann, matematica nu este ştiinţa cea mai înaltă, ci „viel eher die niederste Wissenschaft", ştiinţa cea mai inferioară.

Aceleaşi relaţiuni categoriale între fizic şi biologic, biologic şi psihic; este tema unei analize categoriale a viitorului de a determina toate aceste implicaţii ierarhice ale categoriilor, care, ontologic, sunt fondate în *densitatea* diferită a felului de a fi.

Metafizica — singura parte reală a ei este ontologia. Metafizică speculativă (Gebietsmetaphysik: problema sufletului, a divinităţii, etc.), nu se mai poate face astăzi. Virtutea reflexiunii filosofice este, astăzi, de a nu vrea să realizeze cu orice preţ, repede, un ansamblu unitar. Virtutea filosofului este de a clădi, încet, analizând, sistematizând cercetări de domenii diferite. Numai astfel se poate ajunge, pas cu pas, la o analiză categorială, la o ontologie care să cuprindă în ea varietatea infinită a existenţii, toată bogăţia structurilor lumii.

FILOSOFIA CULTURII

Nietzsche

Friedrich Nietzsche apare ca una din figurile gândirii contemporane, care a exercitat o fundamentală influență asupra timpului. Oscilând între directivele sistematice şi cele fragmentar aforistice, cugetarea lui Nietzsche se prezintă neobişnuit de complexă şi de indeterminabilă. Faptul derutant pentru cel ce încearcă să-i expună vederile, stă în aceea că orice amănunt ideologic ascunde câte un aspect biografic, singurul care poate întregi înțelesul ideii respective; dar, la rândul său, însăş excepționala experiență trăită a filosofului reclamă neîncetat o clarificare.

Spre deosebire de cea mai mare parte din gânditorii veacului XIX, a căror doctrină se află cu totul emancipată de trăirea lor practică şi chiar teoretică, în cazul lui Nietzsche avem un conglomerat ireductibil alcătuit din viață şi operă, cari nu pot fi separate una de alta nici chiar printr'un act de abstracție forțată [1]). Aceasta pare să fie trăsătura necontemporană a filosofului, care-l aşază mai degrabă în seria vechilor cugetători greci [2]). Numai un necontenit apel la complexul de probleme şi evenimente al vieții sale, ne desluşeşte contrazicerile întâlnite la tot pasul în opera nietzscheană. Principala dificultate stă în faptul că substanța filosofiei va fi privită acum sub specia devenirii, a prefacerii, aşa cum se întâmplă cu momentele trăirii. Aci nu avem, însă, o simplă concepție

---

1) *Tudor Vianu :* Fr. Nietztsche şi filosofia ca formă de viață în Idealul clasic al omului, Buc. Vremea, 1934, p. 63.
2) *Idem*, p. 94.

a devenirii cum e cazul cu alţi gânditori, ci o aplicare efectivă a acestei idei, prin aserţiunile atât de multiple şi contradictorii asupra aceleiaş realităţi.

Un asemenea mijloc de comunicare se pare că a fost singurul potrivit pentru exprimarea conţinutului cu totul nou, verificator şi răsturnător de valori, al formei sale de gândire. Intr'adevăr, o viziune complect originală, care vrea să rupă orice filiaţiune — atât metodic cât şi substanţial — cu antecedentele, nu recurge la simplificarea elementelor sale până la o dirijată unitate de sens: astfel ea ar putea să-şi confunde intenţia cu ideile anterioare, scăpându-se prin aceasta însuş imponderabilul unei contribuţii într'adevăr noui. Intr'un atare efort spre o contribuţie nouă constă riscul lui Nietzsche, pentru care nu există bucuria expresiei definitive, în vreme ce aruncă pe cumpăna devenirii orice afirmare a sa, aşa încât la urmă să rezulte sau un efectiv spor spiritual sau nimic.

Asemenea lui Descartes, Nietzsche urmăreşte să însufleţească o filosofie cu totul nouă, ale cărei elemente să nu se determine pe linia niciunei alte gândiri antecendente, urmărind ca orice amănunt să fie în totul cugetat de el. Dar deosebit de Descartes, nu se străadueşte să facă apel exclusiv la temele propriei raţiuni, ci numai să verifice fundamentul, cu o minte proaspătă, orice date ale achiziţiilor anterioare, cari ne-au rămas ca axiome. In această privinţă, el se apropie mai mult de Rousseau, legat fiind prin acelaş destin de a se opune secolului său cu o dramatică hotărîre.

Friedrich Nietzsche s'a născut în 1844 la Rocken, ca fiu al unui pastor protestant. Pierzându-şi părintele încă dela vârsta de cinci ani, s'a retras cu mama sa la Naumburg. A urmat apoi la colegiul dela Pforta, unul din cele mai bune ale Germaniei, unde-şi primeau îngrijirea îndeobşte fiii de aristocraţi.

Este interesant de semnalat că niciun filosof n'a contribuit la formaţia spirituală a lui Nietzsche în cursul tinereţii sale. De fapt, chiar şi mai târziu, Platon apare ca singurul filosof, pe care l-a cunoscut bine. Cea mai însemnată înrâurire din tinereţe a fost exercitată de poetul Hölderlin, cu destinul căruia se va întâlni şi tristul sfârşit al lui Nietzsche; cu acest prilej se naşte interesul şi pasiunea pentru spiritualitatea grecească. O altă acţiune puternică asupra anilor săi de tinereţe, a fost aceea a cugetătorului american Emerson.

Mai târziu Nietzsche întreprinde studii aprofundate de

filologie clasică la universitățile din Bonn și Lipsca; aci intervine capitolul impresionantei sale prietenii cu Erwin Rohde. Studiul filologic, deși strălucit, n'a fost pentru Nietzsche decât un exercițiu de disciplină, pe de o parte spre a-și zăgăzui interesele sale multiple, cari amenințau să se spulbere, iar pe de altă parte spre a se introduce cu mai multă certitudine și profunzime la izvoarele mult doritei spiritualități grecești. Studentul Nietzsche a fost atât de excepțional, încât profesorul său, Ritschl, care-l considera drept geniu, îl recomandă ca profesor de filologie clasică la universitatea din Basel, deși tânărul nu avea studiile complect terminate.

Nietzsche își ocupă catedra în 1869, întrerupându-și cursurile peste un an spre a servi ca sanitar în tabăra prusiană, cu prilejul campaniei din 1870-71. La întoarcere, reluându-și catedra, intră în relații tot mai strânse cu Richard Wagner și cu soția acestuia, Cosima Liszt, cari locuiau la Tribschen, pe lacul Lucerna. In vremea aceasta, Wagner nu-și cucerise încă faima și lucra la al său *Sigfried*. Nietzsche recunoaște mai târziu că uniunea spirituală cu Wagner și zilele petrecute la Tribschen au fost cele mai frumoase din viața sa. Această tihnă durează până la 1876, când se întâmplă două mari evenimente: în primul rând boala lui Nietzsche — suferințe intense de cap și de ochii — iar în al doilea rând ruptura cu Wagner, care-și inaugurează acum teatrul dela Bayreuth. Pân'acum, scrierile lui Nietzsche alcătuiesc primul ciclu încheiat.

In acest timp el este silit să renunțe provizoriu la catedră, spre a-și vedea de sănătate; încearcă să-și reia din nou slujba în 1878, dar deoarece suferințele sale continuau să-l persecute, Nietzsche renunță definitiv la profesorat în 1879, odată cu pensiunea anuală acordată de universitatea din Basel, ce-i asigura existența pentru tot restul vieții. In anii cari urmează, Nietzsche, purtat ca de un blestem, cutreeră neîncetat diferite localități, stând deobiceiu iarna la Sils-Maria în Engadine iar vara la Rapallo (lângă Genova). Mai târziu îl vedem ducându-și existența la Torino. Intre timp, își formează noui și sporadice prietenii: Paul Rée, Lou Salomée și Heinrich von Stein. Acest al doilea ciclu din viața sa, emancipat de o aservire profesională, durează până la sfârșitul anului 1888, când semnele demenței s'au manifestat pentru prima dată, sub o formă incurabilă. Maladia nu l-a părăsit până la moartea sa, survenită în 1900.

Natura deosebită a scrierilor lui Nietzsche se află grupată, în mod obişnuit, pe trei faze. Karl Jaspers, autorul unei bogate monografii asupra filosofului, dă următoarele numiri acestor etape: 1) *timpul încrederii în cultură şi genii* (până la 1876); 2) *timpul încrederii pozitiviste în ştiinţă* (până la 1881) şi 3) *timpul filosofiei nouă* (până la sfârşitul lui 1888).

Prima fază cuprinde ca lucrări mai importante: *Die Geburt der Tragödie* (Naşterea tragediei), compusă între 1869 şi 1871, publicată cu data de 1872, şi *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Consideraţii inactuale), alcătuită din patru părţi: 1) *David Strauss der Bekenner und Schriftsteller* (David Strauss mărturisitorul şi scriitorul, 1873); 2) *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Despre folosul şi neajunsul istoriei pentru viaţă, 1874); 3) *Schopenhauer als Erzieher* (Schopenhauer ca educator, 1874) şi 4) *Richard Wagner in Bayreuth* (1876).

A doua fază (dela 1876 la 1882) cuprinde *Menschliches Allzumenschliches* („Omenesc, prea omenesc" compusă în 1876-1877); *Vermischte Meinungen und Sprüche* („Păreri şi sentinţe amestecate", compusă dela 1876 la 1878, publicată în 1879 ca o continuare la *Menschliches Allzumenschliches*); *Der Wanderer und sein Schatten* („Călătorul şi umbra sa" compusă în 1879, publicată cu data de 1880, ca ultimă parte a lui *Menschliches Allzumenschliches*, reunită cu această lucrare în 1886, spre a-i alcătui al doilea volum) şi *Morgenröthe* („Aurora" publicată în 1881). Aceste scrieri, probabil şi din pricina bolii sale, care-l împiedecă dela un efort susţinut, au o formă aforistică, fragmentară.

Ultima fază (dela 1881 la 1888) cuprinde culegerea aforistică *Die fröhliche Wissenschaft* („Ştiinţa veselă" compusă în 1881, publicată în 1882); poemul în proză *Also sprach Zarathustra* („Aşa grăi Zarathustra" în patru părţi, prima şi a doua parte publicate în 1883, a treia parte în 1884, iar ultima în 1885); *Jenseits von Gut und Böse* („Dincolo de bine şi de rău" publicată în 1886), *Zur Genealogie der Moral* („Pentru genealogia moralei" 1887). Ultimul an de lucru al lui Nietzsche, adică 1888, este şi cel mai fecund; în acest scurt interval apar într'o goană febrilă: *Der Fall Wagner* („Cazul Wagner"); *Götzendämmerung* („Asfinţitul idolilor"), *Der Antichrist, Ecce homo, Nietzsche contra Wagner*. Printre operele sale postume cea mai importantă este *Wille zur Macht* („Voinţa

de putere"). Vom încerca o scurtă caracterizare a celor trei momente din cursul gândirii sale.

Prima fază, aceea a „încrederii în cultură şi genii" îşi fixează ca directivă critica faţă de formele vieţii contemporane odată cu admiraţia Greciei antice. Lucrarea reprezentativă este „Naşterea tragediei". Această scriere, cea mai frumoasă a lui Nietzsche, are ca ţel surprinderea unui moment organic, originar înlăuntrul culturii greceşti, situat în contrast cu tendinţele raţionale inaugurate de Socrates, cari pecetluiesc şi spiritualitatea deficientă a lumii contemporane.

Sentimentul primordial, metafizic al Grecului este durerea şi spaima existenţei. Spre a se elibera de această stare apăsătoare, găseşte vechiul Elen două căi, una analogă visului iar cealaltă beţiei. Numai în asemenea ipostaze, el se poate simţi uşurat de povara individualităţii sale. Prima stare se află desemnată prin termenul de apolinică, recunoscută în arta statuară greacă şi în spiritul epopeii; Homer apare ca prototip al poetului apolinic. A doua modalitate, cunoscută sub numele de *dionisiacă*, se evidenţiază în înfăptuirile muzicii. Momentul apolinic este acela al contemplării liniştite pe calea visului, la care se sublimează toată durerea de a trăi; momentul dionisiac exprimă, dimpotrivă, ca o beţie colectivă, acea aspiraţie spasmodică a omului de a-şi pierde individualitatea, căutând să reintre în sânul naturii şi să se contopească cu ea — motiv orgiastic ce animă spiritul Bachanalelor. Aceste două replici deosebite la neliniştea metafizică de care era bântuit vechiul Grec, se află îmbinate în ţesătura tragediei pre-socratice, îndeosebi a lui Eschile. Tragedia întrunea, pe de o parte, calităţile plasticei şi epopeii, iar pe de altă parte atributele lirismului şi muzicii, reprezentând, astfel, cea mai organică încununare a spiritului omenesc. De când, însă, Socrates a început să pună preţ pe raţiocinare şi dialectică formală, omul a pierdut contactul metafizic cu propria sa existenţă, suferind o diminuare vitală din această înstrăinare de el însuş.

Pentru a fi reîmprospătat şi în vremea noastră, sentimentul unei trăiri autentice, este reclamat ca educator geniul. Acesta îşi află întruchiparea, în primul rând, în persoana lui Schopenhauer („Schopenhahuer ca educator"), care opunându-se raţionalismului socratic, încearcă să se apropie pe cale intuitivă de substratul metafizic al existenţii, în vreme ce se adresează omului luat în totalitatea sa; apoi apare Richard Wagner, a cărui dramă muzicală, care caută să întrunească toate

artele şi să facă apel la cea mai mare parte din funcţiunile sufleteşti ale spectatorului, constituie o reînviere a vechei tragedii greceşti. Numai pe această cale poate fi regenerată omenirea meschină şi laşe a vremurilor noastre, unde predomină tipul „filistinului cultural" sugerat de persoana hegelianului David Strauss.

Prima fază, a entuziasmului şi a încrederii în genii, dă loc — după descurajarea pricinuită de ivirea bolii şi după decepţia provocată de Wagner — unei etape sceptice, critice şi analitice, unde preocuparea metafizică cedează locul unui interes moral-psihologic. Această înclinaţie este îndeobşte deşteptată prin frequentarea moraliştilor francezi, recomandaţi de tânărul său prieten Paul Rée. Aci începe, de fapt, dificultatea gândirii nietzscheene, care exprimată parţial şi aforistic suferă adeseori importante dificultăţi de interpretare. Interesele analitice devin multiple, prelungindu-se ca atare şi în ultima fază a gândirii sale.

Jaspers declară: „Nu există nicio realitate asupra căreia Nietzsche să nu fi spus ceva: din scrierile sale se pot scoate idei aproape despre toate lucrurile mari şi mici, despre stat, religie, morală, ştiinţă, artă, muzică, despre natură, viaţă, boală, despre lucru, bărbat şi femeie, iubire, căsătorie, familie, despre popoare, epoci, istorie, personalităţi istorice, despre ultimele întrebări ale filosofării"[1]). Dar pe Nietzsche însuş îl surprindem mai târziu în „Ştiinţa veselă" că-şi exprimă o dorinţă a cunoaşterii analitice de proporţii aproape alarmante, neegalate poate decât de întrebările cazuisticii catolice: „S'au stabilit ca obiecte ale cercetării diferitele împărţiri ale zilei, succesiunile unei regulate fixări a lucrului, sărbătorii şi odihnei? Se cunosc efectele morale ale alimentelor? (Scandalul care izbucneşte mereu pentru şi contra regimului vegetarian dovedeşte că nu există o asemenea filosofie a hrănirii). S'au adunat experienţele asupra vieţii în comun, d. p. experienţele mânăstirilor? Moravurile învăţaţilor, ale negustorilor, artiştilor, meşteşugarilor — şi-au găsit pân' acum cugetătorii lor? Este atât de mult de gândit la aceasta!".

Dupăcum se vede, interesul analitic, verificator, exegetic, se află acum pe primul plan al preocupărilor nietzscheene. Din atâtea întrebări, se nasc o sumă de răspunsuri scânteie-

1) *Karl Jaspers:* Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter, 1936, p. 101.

toare, dar lipsite de un acord reciproc. Jaspers întrevede însă o modalitate a coordonării chiar înlăuntrul acestor contradicţii. Ceeace este negat pe planul raţiunii, alcătuind o infinitate de formule sceptice, îşi află afirmarea pe planul istoricităţii — al devenirii. Pe de altă parte, metamorfoza treptată a ideilor devine lege în cadrul unui efort continuu de adaptare a cugetării la cele mai imperceptibile variaţii dinlăuntrul propriei conştiinţe.

Dupăcum am amintit, preocuparea fundamentală din acest timp este cea morală iar ca lucrare reprezentativă apare „Menschliches Allzumenschliches". Orice valoare există numai aparent ca atare, nimic nu se înalţă deasupra nivelului obişnuit şi mediocru; totul este omenesc, prea omenesc. Adevărata morală se dovedeşte a fi numai aceea care se neagă pe sine. Scopul moralei fiind tocmai căutarea fanatică a adevărului, această disciplină se găseşte în dilema provocată prin propria sa structură, de a propaga şi constata binele. Deoarece acesta nu există, morala se află constrânsă să recurgă la formule ipocrite. Prin urmare adevărata morală corespunde tocmai propriei sale negări; aceasta ar fi singurul mijloc al ieşirii din impas.

De fapt, Nietzsche, dupăcum vom vedea mai târziu, nu neagă morala ci numai „o morală" şi anume pe cea creştină. Spre deosebire de idealul creştin al milei şi iubirii, privit ca efectul coaliţiei întreprinsă de indivizii mediocri împotriva celor excepţionali şi puternici, Nietzsche iniţiază formula omului superior. In locul unei „morale a sclavilor, aşa cum propagă creştinismul, el doreşte instaurarea unei „morale a stăpânilor", având ca ideal forţa. Jaspers lămureşte ca fiind totuş normală această postulare a sănătăţii şi puterii la un om pe care suferinţele fizice nu l-au părăsit tot timpul vieţii. Sănătatea reclamată nu este, de fapt, cea organică, ci ea rezultă din armonia şi prosperitatea specială a diferitelor funcţiuni sufleteşti, cari stau la baza personalităţii deosebite.

Această a doua fază pozitivistă, pe lângă influenţa moraliştilor francezi, îndeosebi a lui La Rochefoucault, se mai caracterizează şi prin ataşarea la evoluţionismul lui Spencer. Intuiţia devenirii, atât de scumpă lui Nietzsche, care avea pentru Heraclit cea mai adâncă admiraţie, se îmbină cu idea de progres. Dar aci trebuie să semnalăm paradoxul dinlăuntrul acestui moment al gândirii nietzscheene. In vreme ce evoluţionismul asociază, cum e şi firesc, idea de progres cu o concepţie opti-

mistă, la Nietzsche acelaş gând al progresului, nu poate şi nu trebuie să înlăture pesimismul, atributul aristocratic al omului tare. Numai cei puternici pot privi şi înfrunta durerea existenţei, fără s'o acopere cu vălul iluziei. Pe când în prima fază el aducea elogii spiritului grecesc, fiindcă a ştiut să se ridice pe două minunate căi deasupra restriştei ce o oferă viaţa vidată de conţinutul ei metafizic; acum priveşte, dimpotrivă, ca o marcă de nobleţe, sfidarea pieptişe a oricărei suferinţe. Prin urmare, cu aderenţe spenceriene în ceeace priveşte progresul, filosoful păstrează totuş în fundul sufletului pesimismul lui Heraclit, revelatorul veşnicei deveniri. Din acest aliaj pur temperamental va ţâşni visiunea supraomului, pe care-l vom vedea vorbind cu cea mai adâncă eloquenţă prin gura lui Zarathustra.

Dar odată cu ultima fază din gândirea sa — întemeiată în cea mai mare parte pe străfulgerări interioare, scăpărări lirice, momente muzicale, alcătuind atâtea efecte ale unei iradiări mistice — ideia pozitivistă a progresului suferă o amendare. Intr'o zi a anului 1881, aflându-se Nietzsche la Sils-Maria, are revelaţia subită a veşnicei reveniri. Ideia ciclică a reîntoarcerilor este cu mult mai veche, alcătuind baza unor speculaţii anterioare; totuş, lui Nietzsche i se impune această perspectivă sub forma unei intime desvăluiri. Timpul fiind infinit, iar virtualitatea evenimentelor mărginită, înseamnă că niciun fenomen nu apare ca nou, ci s'a repetat şi poate se va mai repeta de mii de ori. Această intuiţie a revenirilor, se pare, astfel, că ar contrazice vechea ideie a progresului, pe care o adoptase; dacă totul se reîntoarce, atunci nu mai putem admite ipoteza unei propăşiri infinite.

Totuş conceptul supraomului, care presupune încrederea în progres, se afirmă acum în toată amploarea. Expresia de „supraom" pare a fi denumirea unei noţiuni bastarde, provenită din alierea unor factori scientişti şi a unor factori mistici, uniune care se găseşte deapururi la baza „utopiilor".

Intr'adevăr, perspectiva supraomului se poate determina în primul rând ca o consecinţă a evoluţionismului şi a darwinismului. Admiţând ideia scientistă a progresului, se poate susţine că individul uman nu reprezintă ultimul stadiu evolutiv în neîncetata dinamică a existenţii; dupăcum omul s'a desvoltat din specii inferioare, tot astfel şi din el se poate naşte o nouă întruchipare de viaţă, ce-l va depăşi. Pe de altă parte, ţinând seama de ideia „luptei pentru viaţă" preconizată de Darwin,

potrivit căreia se asigură biruința celor mai puternici, supraomul cu atributul forței sale, ar fi un astfel de învingător. El prezintă transpunerea factorului progresist de pe planul natural pe cel moral.

Dar idea supraomului mai apare şi ca rezultanta unei acțiuni revelatorii de natură profetică, aşa cum se vede în „Zarathustra" unde vechiul rol de educator la care era solicitat „geniul" — apariție determinată tot de cadrul uman — revine acum unui exemplar de extracție superioară. In această nouă întruchipare de viață se poate urmări cum încrederea în ideia de mai bine se poate concilia cu factorul sufletesc ireductibil al pesimismului. Supraomul este, într'adevăr, trist din pricina singurătății şi a menirii sale de a dărui fără să primească. Acest amănunt, întâlnit neîncetat ca un leit-motiv tragic, în viața filosofului, se recunoaşte adeseori şi în operă, chiar înainte de publicarea lui „Zarathustra"; astfel în mica poezie *Morala stelelor* din „Ştiința veselă" recunoaştem superioritatea dar şi însingurarea astrului, destinat să rămână numai el strălucitor şi să răspândească lumină în nemărginitul întuneric al spațiului cosmic. Prin urmare, idea de progres şi de ascensiune se află asociată la Nietzsche cu aceea a martirajului, care exclude bucuria. Pe lângă resortul revelatoriu, pesimismul ar fi încă unul din factorii interiorizării, situați complementar față de componentele evoluționiste, cari au conlucrat la geneza ideii de supraom.

Privind în întregime cugetarea lui Nietzsche, trebuie să accentuăm că rolul său cel mai hotărîtor a fost acela de filosof al culturii. In orice domeniu de activitate spirituală se poate surprinde la acest gânditor — în mod vădit sau latent — o aspră critică adusă timpului său. Astfel, încă din prima fază de gândire când propagă o reluare de contact cu fondul metafizic al existenței, Nietzsche atacă îndeosebi, lipsa de autenticitate în trăire a omului contemporan. Prin acțiunea istorismului din veacul XIX, omenirea având ațintită privirea asupra altor vremuri, a ajuns să-şi însuşească anorganic elemente ale epocilor antecedente, fără a iniția o expresie proprie de viață. Lumea contemporană este, cu alte cuvinte, lipsită de stil. Odată cu aflarea acestuia, vremea noastră îşi va fixa deasemenea aceeaş independență şi organicitate ca oricare altă epocă vitală din istorie.

De fapt, Nietzsche, propovăduind însuşirea unui stil, ia şi el ca model epocile antecendente, orientându-se, prin urmare,

tot istoric. Filosoful doreşte, însă, o trăire a momentului istoric prezent, iar nu o întâmplătoare achiziţie teoretică a datelor trecutului. Această distincţie se evidenţiază şi în convingerea că orice formă de viaţă contemporană nu se constituie decât ca produs al unei anumite istorii, pe linia căreia ea trebuie să evolueze. Astfel, Nietzsche, combătând istorismul veacului XIX, devine, totuş, primul teoretician al unei concepţii istorice înlăuntrul culturii, în locul celei raţionaliste, ajunsă la o mare înflorire în veacul XVIII [1]).

Iar proclamarea geniului şi mai târziu a supraomului ca educatori, îşi răsfrânge înţelesul tot într'o atitudine critică adoptată faţă de timpul său. Nu numai istorismul veacului XIX ci şi alte fenomene contemporane au dirijat vremea noastră înspre acea cumplită penurie a mijloacelor de afirmare proprie. Unul din acestea ar fi pricinuit de primatul tehnicei, care desumanizează orice activitate omenească. O asemenea constatare, ajunsă atât de banală, astăzi, îşi afirma mai mult rostul în timpul lui Nietzsche, când un John Ruskin susţinea cu energie aceeaş teză. Apoi individualismul, trecea iarăş ca una din cauzele sterilităţii, manifestată în cadrul ultimelor decenii; individualitatea anarhică s'a desvoltat numai în dauna „personalităţilor" excepţionale. Ea se constitue ca o ultimă consecinţă a creştinismului, care desvoltă cultul mediocrităţii şi dă glas gloatelor. Am mai amintit de invectivele sale împotriva creştinismului, privit ca o conspiraţie a mulţimilor, în măsură să paralizeze acţiunea oamenilor superiori; aceeaş obiecţie este adusă şi individualismului, considerat ca un derivat al condiţiilor de viaţă creştine, primele resorturi ale „nihilismului" din zilele noastre.

Astfel, mai întâi „geniul" şi, odată cu evoluţia ideilor sale, „supraomul" trebuie să canalizeze şi să substanţializeze din nou cursul anarhic al omenirii contemporane. De aci, căutarea cea mare a vieţii lui Nietzsche a fost formula omului superior. Iar tranziţia dela accepţia geniului la aceea a supraomului — cu amintita fază sceptică intermediară — corespunde cu trecerea dela o soluţie obiectivă la una subiectivă. Reclamarea geniului determină faza încrederii în alţi inşi, cari l-au decepţionat în cele din urmă, arătându-i că totul este „omenesc, prea omenesc". Desgustat, filosoful fuge de lume, cău-

1) *Tudor Vianu:* Istorism şi Raţionalism, Bucureşti, Tiparul Universitar, 1938, pp. 41-60.

tând să-şi afle refugiul şi mântuirea numai în propria lui fiinţă, de unde dă la iveală elementele supraomului. Nietzsche însuş, retras pe culmile munţilor, în vreme ce devine tot mai singur, îşi asumă sarcina de nouă călăuză spirituală a omenirii decăzute.

Oswald Spengler

Sunt rari gânditorii şi puţine operile, cari să fi avut un răsunet atât de adânc şi răscolitor în conştiinţa europeană de după război, ca acela trezit de lucrarea „*Der Untergang des Abendlandes*" a lui Oswald Spengler (1880-1936). S'a spus că succesul uluitor al acestei sgomotoase cărţi, atât de gravă şi pesimistă în concluziile ei, s'ar explica prin faptul că vine după prăbuşirea politică şi militară a Germaniei wilhelmiene, a cărei înfrângere şi-ar găsi în paginile ei o grandioasă justificare metafizică. Este posibil ca lucrul să fie adevărat în ceeace priveşte primirea de care această carte s'a bucurat în Germania, deşi ea a fost terminată, în prima ei formă, în preajma isbucnirii războiului. Dar pentrucă opera lui Spengler, cu prevestiri atât de sumbre pentru viitorul culturii europene, a deşteptat un interes deosebit şi dincolo de graniţele patriei autorului, s'ar putea ca succesul unic pe care l-a avut să ascundă şi alt tâlc: răsunetul mare, ecoul ei deosebit, s'ar putea datora şi acelui sentiment intim, convingerii neexprimate dar existând latent în conştiinţa postbelică europeană, că întradevăr cultura occidentală este pe cale de a se stinge, prin sleirea forţelor creatoare şi epuizarea posibilităţilor ei interioare. Acestui sentiment înfiripat în întreg sufletul european, şi nu numai în cel german, Spengler îi dă expresie lămurită şi o formulare radicală. Mai mult ori mai puţin categoric, noi contemporanii vedem, simţim şi gândim ca el, şi deaceia multe din afirmaţiile lui ne plac, ne conving şi ne tulbură, prin nu ştiu ce aer de evidenţă pe care îl au.

Inaintea oricăror anticipaţii subiective, să facem însă cunoştinţă mai de aproape cu gândirea filosofică a lui Oswald Spengler. In filosofia generală propriu zisă, Spengler nu este un spirit creator în genul marilor gânditori, cari să aducă o nouă concepţie despre lume şi viaţă, un punct de vedere nou şi revoluţionar în felul de a privi realitatea. Adânc pătruns de filosofia lui Heraclit, asupra căruia a şi scris un frumos studiu, ideile filosofice fundamentale şi directoare pe care îşi

sprijină filosofia culturii şi filosofia istoriei, unde este întradevăr un deschizător de drumuri, le găsim exprimate de alţi gânditori moderni, printre cari trebuiesc în primul rând amintiţi Goethe şi Bergson, deseori citaţi în scrierile sale. La aceştia trebue incontestabil adăugat şi Nietzsche, dela care a împrumutat, după propria mărturisire, punerea problemelor. Intocmai ca şi Bergson, a cărui gândire este în atâtea privinţe reprezentativă pentru veacul nostru, Spengler nu crede în puterea de cunoaştere a intelectului şi a categoriilor sale. Inteligenţa noastră, şi în genere formele raţionale de cunoaştere, sunt proprii pentru înţelegerea şi explicarea realităţii spaţiale, cantitative şi măsurabile, dar este incapabilă să pătrundă şi să cunoască fenomenele vieţii, existenţa calitativă şi temporală, care nu poate fi încadrată în logica ei, logică a solidelor, a spaţialităţii şi cauzalităţii. Pentru înţelegerea fenomenelor vieţii, mult mai complexe, mai plastice şi nuanţate, a căror dimensiune specifică este durata şi continua devenire, intuiţia şi sentimentul sunt singurele mijloace adequate de cunoaştere.

In domeniul cunoaşterei apoi, nu se poate vorbi de adevăruri definitive stabilite de raţiune, de teorii absolute şi permanente. Adevăruri „în sine", adică independente de condiţiile sângelui şi ale istoriei, nu există. In întreg cuprinsul ei, şi peste tot în câmpul culturii omeneşti, domneşte o relativitate nelimitată. Adevărurile, principiile şi teoriile socotite definitive se schimbă necontenit, şi cu timpul dispar pentru a face loc altora, mai bine acordate cu timpul lor; fiindcă în realitate fiecare epocă îşi are filosofia ei, şi orice filosofie este în esenţă expresia unui anumit timp. Nimic nu se poate sustrage legii riguroase şi universale a eternei deveniri. Va rămâne ca unul dintre meritele mari şi nepieritoare ale lui Heraclit stabilirea adevărului că nimic nu rămâne, şi că dimpotrivă, totul se schimbă, totul curge. Pe principiul acesta heracliteic, care exprimă însăşi legea existenţei, trebuie întemeiată filosofia, eliberată de iluzia adevărurilor universal - valabile şi permanente. Adevărurile, teoriile şi principiile se schimbă necontenit, după cum necontenit se schimbă şi realitatea. Ceeace era valabil în trecut, nu mai este astăzi, şi ceeace astăzi prezintă valoare, nu va mai prezenta în viitor. Este în natura valorilor cari formează cultura să se schimbe neîntrerupt, să se distrugă şi să fie înlocuite cu altele. Dacă Heraclit şi Bergson sunt gânditorii dela care Spengler a învăţat că legea firii este eterna devenire, şi că inteligenţa nu poate cunoaşte ceeace este

viaţa şi durata, logica ei fiind aceea a spaţialităţii, dela Goethe în schimb împrumută ideea şi metoda morfologică, pe care o va întrebuinţa în studiul culturilor. Goethe cel dintâiu a arătat că există o deosebire fundamentală, o deosebire de structură între lumea anorganică şi lumea organismelor, şi că în cunoaşterea fiecăreia trebuiesc folosite mijloace deosebite. In studiul organismelor vii, cari se prezintă cu însuşiri absolut proprii, şi neîntâlnite în domeniul anorganicului, nu putem aplica aceiaşi metodă, întrebuinţată în cunoaşterea materiei moarte. Fenomenele biologice, după cum se ştie azi, sunt cu totul altceva decât fenomenele lumii anorganice, şi metoda aplicată în explicarea unora, nu este valabilă şi în înţelegerea altora. Organismele nu sunt altceva decât desvoltarea unui fenomen originar, a unui fapt primordial, şi pot fi înţelese şi explicate numai prin metoda intuitivă, şi nici decum cu ajutorul conceptelor generale, al principiilor şi definiţiilor ştiinţifice. Intuiţia fenomenelui originar, l-a dus pe Goethe la ideia unei morfologii întemeiată pe metoda cunoaşterii intuitive. Entusiasmat de această ideie, care a dat rezultate admirabile în studiul fenomenelor vieţii, Spengler caută să o aplice şi în studiul fenomenelor istorice, cari se leagă între ele în aşa fel încât alcătuiesc întreguri organice. Culturile, după cum vom vedea, sunt organisme, şi prin urmare trebuiesc studiate după aceiaşi metodă morfologică goetheană. Istoria şi filosofia istoriei trebuie să fie, după Spengler, o *morfologie a culturii*. Extinderea semnificaţiei descoperirii lui Goethe la domeniul culturii şi întemeerea unei filosofii a istoriei, constituie contribuţia lui principală în cugetarea contimporană.

Vom prezenta succint, în liniile ei mari, concepţia atât de originală şi ingenios susţinută în paginile operei capitale: *Declinul Occidentului*.

Pe drumul prestigios deschis de filosofii istoriei care l-au precedat, şi au frământat multe din aceleaşi probleme desbătute de el, Spengler caută să arate, în primul rând, marea deosebire care există între natură şi istorie, şi să scoată cât mai pregnant în relief structura particulară a acesteia din urmă. In acest scop, începe prin a lămuri şi delimita epistemologic noţiunile care au o însemnătate fundamentală în procesul cunoaşterii realităţii. Odată limpezite aceste concepte fundamentale, deosebirea profundă care stă între natură pe de o parte, şi istorie pe de alta, va reeşi în tot ascuţişul ei. Această deosebire se vădeşte în câteva noţiuni corelate, cum sunt acelea

de *devenire* şi *devenit, propriu* şi *străin, suflet* şi *lume, natură* şi *istorie,* din colaborarea cărora ne putem forma imagina complectă a universului. Din analiza lor mai apropiată, se desprind, spune Spengler, două perspective opuse, din piscul cărora realitatea ni se înfăţişează ca *natură* sau ca *istorie.* Dacă ţinem seama de ceeace este static, rigid, *devenit,* realitatea ne apare sub forma de *natură;* dacă punem accentul pe însuşi procesul devenirii, privind totul din punctul de vedere al schimbării continue a realităţei, aceasta ne apare ca *istorie.* Tot ceeace este un rezultat al devenirii, ceeace este static, strein de eul nostru viu, de persoana şi lumea noastră internă; tot ceiace este lume externă, opusă sufletului, — prin care Spengler înţelege *posibilul,* realizabilul în viitor, prin opoziţie cu *realul* care reprezintă lumea, — constituie natura. Prin natură trebuie să înţelegem totalitatea fenomenelor cârmuite de legi universale, necesare şi constante, cari pot fi determinate cu o preciziune matematică, fenomenele petrecându-se totdeauna în acelaş fel. Istoria este, dimpotrivă, totalitatea fenomenelor cari se întâmplă o singură dată, şi nu se mai repetă, fiind prin chiar esenţa lor individuale, unice. Natura şi istoria presupun acte de cunoaştere principial deosebite. In timp ce fenomenele fizice, prin cunoaştere pot fi subordonate legilor universale, determinate cu certitudine, analizate şi prinse în raporturile lor cauzale, faptele istorice, existând în timp şi în afara oricărei necesităţi cauzale, nu pot fi decât trăite şi intuite în însăşi devenirea lor, ca tot ce este viu şi unic. A aplica în cunoaşterea lor aceleaşi metode, pe care le întrebuinţează ştiinţa exactă în cunoaşterea şi determinarea obiectului ei, însemnează a le distruge însuşirea esenţială specifică şi proprie lor, care este *viaţa.* Noţiunile, cari prin esenţă sunt de o constituţie cantitativă, cum se exprimă Spengler, duc fatal la o spaţializare şi mecanizare a faptelor istorice, şi prin aceasta la o complectă falsificare a semnificaţiei lor intime. Spre deosebire de obiectul ştiinţelor exacte — şi numai acestea se pot numi cu adevărat ştiinţe — devenirea istorică comportă, nu o explicaţie ştiinţifică, ci o tratare poetică. Şi fiindcă tot ce este natură, tot ce este devenit, fix şi spaţializat nu e altceva decât rezultatul unei deveniri consumate, istoria este modul cel mai vechiu, mai răspândit şi tineresc de a înţelege lumea. Cunoaşterea şi explicarea ştiinţifică, reprezintând felul viril de înţelegere, apare mai târziu, într'un timp când o cultură ajunge la maturitate. Amândouă felurile de cunoaştere

presupun însă o experienţă: chipul istoric, subînţelege experienţa şi cunoştinţa despre oameni, iar explicarea ştiinţifică presupune experienţa naturală, ştiinţifică. Pentru fiecare din aceste genuri deosebite de cunoaştere, se cer calităţi şi aptitudini speciale. Spre deosebire de omul de ştiinţă exactă, care învaţă să observe faptele fixe şi spaţializate, utilizează noţiunile şi legile, descompune, măsoară şi analizează totul cu ajutorul inteligenţei, — istoricul crează, însufleţeşte prin intuiţie, recurge la metafore şi simboluri pentru a sesiza cât mai bine însăşi devenirea vie şi inepuizabil creatoare. In timp ce intelectul omoară ceeace cunoaşte, prin faptul că descompune, analizează şi mecanizează, intuiţia prinde ceeace este unic, viu, individual şi plastic. Puterea de cunoaştere a conceptelor, nu va egala niciodată profunzimea viziunii poetice. Deosebirea radicală între natură şi istorie apare însă şi mai categorică, dacă ţinem seama că pretutindeni în natură întâlnim cauzalitatea uniformă şi rigidă, căreia îi sunt supuse toate fenomenele, tot ceeace-i static, fix şi devenit, în timp ce în istorie guvernează numai *destinul*, soarta, fatalitatea. Destinul, atotputernic în timp, fiindcă nimic nu i-se poate sustrage, este şi el tot un fel de necesitate, însă de altă speţă decât aceia a cauzalităţii mecanice care domină imperiul fenomenelor naturale, fiindcă istoria este devenirea într'o singură direcţie, aceia a timpului, în interiorul căruia nu există nimic constant şi general. Raporturile cauzale dintre fenomenele naturii, le putem cunoaşte cu ajutorul raţiunii şi al categoriilor ei logice, fiindcă sunt uniforme şi necesare. Destinul nu poate fi decât simţit, intuit şi trăit; nu poate fi sesizat decât printr'o „certitudine interioară" ca tot ceeace depăşeşte puterile inteligenţei, şi se găseşte dincolo de domeniul cauzalităţii mecanice. Sensul profund şi incomparabil mai bogat al ideii de destin, insesisabil prin procedee logice obişnuite, întrucât nu putem avea despre el decât o cunoaştere simbolică, ni-l poate revela numai arta şi religia. Tot aşa după cum cauzalitatea este intim legată de spaţiu, destinul e unit cu timpul, şi stăpâneşte istoria. Există o logică a istoriei, necunoscută ştiinţei şi filosofiei de până aci, care faţă de logica anorganică, a extensivului şi rigidului, este o logică organică, a vieţei şi a direcţiei. In interiorul şi bogăţia de forme a vieţii şi a istoriei, nu vom pătrunde niciodată cu ajutorul intelectului, al noţiunilor şi analizelor sale abstracte care ucid ceeace e viu, ci numai cu intuiţia artistică

şi simţirea adâncă; nu cu ajutorul ştiinţei, ci al cunoaşterii poetice, al experienţei vii şi cunoaşterii omului.

In rezumat deci, *universul - natură* şi *universul - istorie* comportă două chipuri de cunoaştere esenţial diferite. Dacă pe amândouă le caracterizăm ca morfologie, atunci avem după Spengler, o morfologie a mecanicului şi extensivului pe care el o numeşte *Sistematică*, şi o morfologie a organicului, a vieţei şi istoriei, numită *Fiziognomică*. Prima este o ştiinţă de legi naturale şi raporturi cauzale; a doua are ca obiect *destinul*, direcţia, timpul. Fiziognomica este arta portretului în plan spiritual, aşa cum a înţeles-o Goethe şi Rembrandt. In sensul acesta, portrete ale unei epoci culturale sunt Don Quijotte, Julien Sorel şi Werther. Iar în Faust, Spengler vede portretul unei întregi culturi, pe care o şi numeşte *faustică*. In felul cum portretizează Goethe şi Rembrandt trebuieşte făcută biografia culturilor, nu prin simplă adunare de cifre, date, amănunte şi documente istorice. Istoricul marilor culturi trebuie să se servească de toate acestea, ca de *mijloacele* necesare pentru a pătrunde în sensul devenirii istorice, în structura ei particulară, iar nu să le privească drept scopuri în ele înşile. Vechiul obiceiu de a împărţi istoria în epoci şi a o considera ca evoluţie rectilinie, continuă şi progresivă, urmărind împlinirea unui scop, cum ar fi desvoltarea ideii de libertate (Kant), realizarea spiritului absolut (Hegel) sau a supraomului (Nietzsche), trebuie părăsit definitiv. Structura istoriei nu este teleologică, fiindcă în istorie nu există cauzalitate, ci destin; iar teleologia e tot un fel de cauzalitate, inversată. Istoria nu este apoi nici aşa de monotonă cum ne-au prezentat-o istoricii vechi, preocupaţi de amănunte şi date irelevante; ci este o neîntreruptă creaţie, devenire şi distrugere de forme organice. Aceste forme organice sunt culturile variate, manifestări şi expresii ale sufletelor diferite cari le-au creat. Urmărind drept scop în sine adunarea datelor, amănuntelor şi faptelor trecutului, fără grija de a desprinde sensul lor simbolic, ordinea şi necesitatea interioară care le leagă, istoricii şi chiar filosofii, n'au înţeles structura specifică a istoriei, ca ştiinţă şi realitate deopotrivă, fiindcă n'au văzut fenomenul de capitală însemnătate despre care vorbesc aceste date şi mărturii ale trecutului: *fenomenul marilor culturi*. Or, fără cunoaşterea acestui fenomen fundamental nu se poate întemeia nici filosofia istoriei, şi nici filosofia culturii. Numai cunoscând în ce constau marile culturi înregistrate de istorie, care de fapt îi epui-

zează cuprinsul, ne putem da seama care este tipul ideal de cultură, şi numai în comparaţie cu el putem aprecia mersul viitor al culturii noastre, cât şi al altora posibile. Descoperind, cu ajutorul metodei morfologice goetheene, natura intimă a acestui fenomen, Spengler susţine că întemează adevărata filosofie a culturii. In concepţia sa, după cum vom vedea, culturile sunt organisme. Intrebuinţând minunata expresie a autorului lui Faust, Spengler vede în existenţa culturii chiar „fenomenul originar" al istoriei. Ce-a înţeles Goethe prin fenomen originar, se ştie: un fapt biologic primordial, cum este de ex. cotiledonul, care prin devenire dă naştere unei fiinţe complecte. Fenomenul originar, intuiţie pură a unei idei, ne ajută la explicarea tuturor fenomenelor şi organismelor biologice. Intuiţia aceluiaşi fenomen originar ne ajută şi la înţelegerea autentică a culturii, spune Spengler, fiindcă în ultimă analiză şi cultura este tot un fapt biologic. Culturile sunt ca plantele: expresii ale unui suflet, ele apar în anumite regiuni de care sunt tot aşa de intim legate, cum sunt legate plantele de pământul în care cresc. Şi întocmai ca şi sufletul, a cărui manifestare sunt, ca plantele sau ca oricare alte organisme biologice, culturile trec prin aceleaşi faze: se nasc, cresc, îmbătrânesc şi mor. Ele au, ca şi omul, copilăria, tinereţea, maturitatea şi bătrâneţea lor. Mersul acesta dinspre copilărie şi tinereţe, înspre îmbătrânire şi moarte, trecând prin toate momentele mijlocii în care un suflet îşi desvoltă şi împlineşte toată gama virtuţilor lui creatoare, este drumul fatal al oricărei culturi. Când posibilităţile sufleteşti pe care le realizează treptat şi organic, sub forma variată a popoarelor, a limbei, artei şi ştiinţei s'au epuizat, culturile se veştejesc şi dispar pentru a nu mai apare niciodată. Sufletul fiind sleit de forţe, cultura intră în faza declinului iremediabil, pe care Spengler o numeşte *civilizaţie*. Atunci sângele ei se încheagă, forţele i-se sfărâmă, şi amorţeşte definitiv. Civilizaţia este destinul de neocolit al oricărei culturi. Ea este implicată în soarta culturilor, care formează logica imanentă a istoriei, cum este implicată moartea în însăşi condiţiile vieţii. In perioada aceasta ultimă, constituind sensul suprem al oricărei culturi împlinite, tot ceeace se crează în domeniul valorilor spirituale, este fără strălucire şi fără forţă; sunt imitaţii cari nu pot înfrunta veacurile.

Să vedem acum mai amănunţit cari sunt caracterele culturii, fiindcă şi aceasta, ca orice organism viu, are anumite ca-

ractere distinctive. Intocmai ca şi la plante, la o cultură vom distinge un *habitus*, prin care trebue să înţelegem „chipul înfăţişerei ei externe", sau stilul ei propriu. Fiecare cultură îşi are un stil originar şi specific prin care se distinge de toate celelalte. Stilul acesta îl vom întâlni în toate creaţiile unei culturi. In religia, arta, ştiinţa, moravurile, organizarea economică şi formele statale ale unei epoci de cultură, stilul este acela care dă unitate interioară, şi le apropie în aşa fel încât un eveniment sau o personalitate însemnată, izolate de vremea lor, îşi pierd înţelesul. Caracterele specifice ale unei culturi, stilul ei, se citesc până şi în cele mai mărunte lucruri, cum sunt faţadele caselor, aspectul pieţelor, străzile şi sgomotul lor. In toate şi peste toate stăpâneşte o anumită atmosferă, un aer de familie pe care nu-l vom întâlni în cuprinsul alteia. Dar în afară de aceste caractere, o cultură ca orice organism, mai are în plus o *durată* care-i este proprie, şi un *tempo* determinat al desvoltării ei. După cum durata de viaţă a unei specii şi a indivizilor cari îi aparţin este riguros determinată, având o limită peste care nu poate trece, tot aşa orice cultură are o anumită durată, pe care Spengler o stabileşte la circa o mie de ani. Şi tot aşa cum o perioadă din viaţa unui individ e aproape identică cu o aceiaşi perioadă din viaţa altui individ, o perioadă din viaţa unei culturi este egală în număr de ani cu faza corespunzătoare din altă cultură. Ceva mai mult: fazele necesare din evoluţia unei culturi, le găsim şi în desfăşurarea vieţei unei personalităţi reprezentative din cuprinsul ei; aceasta îşi are copilăria, tinereţea, maturitatea şi bătrâneţea ei, care reproduc în mic pe acelea ale culturii respective, întocmai cum în biologie ontogenia repetă filogenia. Astfel, după cum orice grec trăia în tinereţea lui vremurile cântecelor homerice, noi occidentalii din hotarele culturii moderne trăim în copilăria noastră gotica, vremea catedralelor majestoase, a castelelor şi legendelor eroice. Fiindcă evoluţia unei personalităţi de seamă reproduce în mic viaţa întreagă a unui macrocosm cultural, cu toate fazele succesive prin care trece, în opera din etapa ultimă a unei individualităţi creatoare noi putem citi desvoltarea viitoare pe care o va cunoaşte cultura respectivă, şi pe care această operă o anticipează. In figura lui Faust din ultima parte a vieţii lui, şi a lui Parsival de Wagner, Spengler crede că este anticipată orientarea şi cursul viitor al culturii moderne. Este posibil însă ca o cultură să se stingă înainte de a-şi realiza

toate posibilităţile ei lăuntrice, înainte de a trece prin toate fazele care alcătuesc ciclul complect. Istoria cunoaşte şi astfel de culturi nerealizate, cari au murit înainte de a ajunge la maturitate şi a cunoaşte faza de civilizaţie, cum au fost culturile persană şi hetitică. Studiul lor constitue obiectul special al morfologiei istorice.

Pe lângă durată, din stilul fiecărei culturi mai face parte şi o anumită măsură, un *tact* sau un *tempo* prin care se deosebeşte hotărît de stilul alteia. Aşa de exemplu, *tactul* existenţei omului antic, a fost altul decât al omului faustic sau al existenţei arabe, fiindcă şi sensibilitatea, sufletul culturii antice, erau altfel decât al celei moderne sau arabe. Se poate vorbi, spune Spengler, de un *andante* al spiritului greco-roman şi de un *alegro-con-brio* al spiritului faustic.

Iată dar cum prin structură, tempo şi măsură, care împreună formează ceeace numim stil, o cultură se diferenţiază de alta în acelaş fel în care un organism se deosebeşte de altul. Spengler merge însă mult mai departe cu asemănările stabilite între culturi şi organisme, între istorie şi biologie. Culturile fiind adevărate plante, organisme în toată puterea cuvântului, mijloacele de înţelegere şi explicare valabile în biologie, vor fi perfect valabile şi în istorie, în înţelegerea şi explicarea structurii ei specifice. Şi în cuprinsul culturilor, spune el, întâlnim *omologia* sau echivalenţa morfologică a organelor, şi *analogia* sau echivalenţa funcţiunei, care în biologie au o largă întrebuinţare. Astfel, fenomene istorice omoloage, sunt: stoicismul şi socialismul etic modern; plastica greacă şi muzica instrumentală nordică; curentul dionisiac şi mişcarea Renaşterei; campaniile lui Alexandru cel Mare şi războaiele napoleoniene; iar fenomene istorice analoage ar fi acelaşi curent dionisiac şi mişcarea Reformei. Faptul că aproape toate marile evenimente istorice dintr'o epocă îşi au echivalentul lor în alta, dovedeşte cu prisosinţă legătura strânsă a fenomenelor istorice. Cu ajutorul omologiei, Spengler stabileşte apoi *sincronismul* faptelor istorice. Două fapte istorice sunt contemporane când fiecare în cultura din care face parte deţine aceiaşi poziţie şi are un sens corespunzător. Platon şi Laplace, Arhimede şi Gauss, Polygnot şi Rembrandt, sunt „contimporani" prin situaţia, rolul şi momentul istoric în care apar. Deasemenea *simultane* sunt în toate culturile momentul când ele decad în civilizaţie. Socrate şi Aristofan sunt „contimporani" cu Voltaire şi Rousseau, fiindcă în cele două mari

culturi ei premerg în mod egal civilizației care le urmează. Orice fapt mare din viața unei culturi, cum este apariția religiei, artei, sau a fazei de civilizație își are, în împrejurări identice, corespondentul său în altă cultură. Sincronismul acesta istoric pe care Spengler îl ilustrează cu numeroase exemple, este universal și valabil pentru toate fenomenele trecutului. Pe temeiul lui, cunoașterea unui fapt istoric de mare însemnătate este suficientă pentru a reconstitui o întreagă cultură din care face parte, tot așa cum pentru naturalistul Cuvier era suficient un singur os pentru a reconstitui scheletul întreg al unui animal dispărut fără urmă, fiindcă faptele istorice ca și cele biologice, stau în conexuri morfologice precise. Cu ajutorul interpretărei fiziognomice și al metodei morfologice, Spengler susține că nu numai trecutul poate fi cunoscut și reconstituit în ansamblul lui, chiar când nu avem prea multe urme rămase, ci poate fi prevăzut însuși viitorul, și determinate fazele prin care va trece o cultură încă în plină desfășurare.

In concepția organică-sceptică a acestui uriaș gânditor al istoriei, prezentată cu impresionant lux de argumente, culturile alcătuiesc existențe perfect închise și autonome. Despre „o continuitate a spiritului în istorie", în sensul că valorile spirituale dobîndite în sânul unei culturi s'ar transmite alteia care-i urmează, și că astfel s'ar stabili o unitate interioară și o continuitate, nu se poate vorbi în nici un caz. Epocile de cultură ale omenirei, rămânînd veșnic închise în propriul lor orizont, neprimind și netransmițând influențe, nu pot fi înțelese în semnificația lor reală de către spiritele cari nu s'au născut și format în climatul lor original. Aceasta este concluzia logică a faptului că orice cultură este expresia și manifestarea unui anumit suflet, total deosebit de toate celelalte cari au creiat culturi după posibilitățile și măsura lor proprie. Este inutil atunci, să căutăm stabilirea filiațiilor cari ar fi existat între diversele epoci culturale ale istoriei. Mai cu seamă noi modernii, ne înșelăm cu desăvârșire când ne credem moștenitorii și continuatorii spiritauli ai antichității greco-romane. O analiză sistematică a cuprinsului celor două culturi învecinate în timp și spațiu, ne va arăta prăpastia de netrecut care stă între aceste două epoci spirituale. Religia, știința, arta și filosofia greacă, erau cu totul altfel decum le înțelegem noi astăzi. Faptul acesta reese cu destulă evidență, dacă ne oprim asupra conceptelor fundamentale ale științei antice și moderne. Să ne oprim numai la matematică, privită drept prototipul științei

riguroase şi exacte. Noi ne închipuim că gândirea matematică modernă este continuarea şi desvoltarea celei eline. In realitate, lumea modernă a creiat o matematică nouă, cu totul necunoscută anticilor; şi nici nu se poate vorbi de altfel despre o matematică, ci despre atâtea matematici câte culturi există. Numărul şi spaţiul de ex., aveau cu totul alt sens în matematica antică decât în cea modernă. In timp ce pentru greci, numărul exprimă lucruri sensibile, măsurabile şi perceptibile, unităţi concrete şi vizuale, fiind o *mărime pură,* pentru gândirea matematică modernă, emancipată de concret, el este un *raport pur*. Grecii nu cunoşteau apoi numerile imaginare şi complexe, şi nici *funcţiunea*. In ce priveşte spaţiul, în geometria greacă el este mărginit, limitat, şi nu are mai mult de trei dimensiuni; spaţiul geometriei analitice moderne, eliberată de ceeace e corporal şi sensibil, are o infinitate de dimensiuni. In spaţiul euclidian nu e posibilă decît o singură geometrie, pe când în cel al omului modern, mai multe, aşa cum se vede din construcţia geometriilor non-euclidiene, cari neagă postulatele geometriei lui Euclid. Ideia infinităţii spaţiului, de o însemnătate hotărîtoare în toate privinţele, este simbolul vieţii omului modern. Limitată la faptul particular concret, la mărimi intuitive, matematica antică se bazează pe *construcţie* fiind o ştiinţă a staticului, în timp ce matematica modernă, ştiinţă a dinamicului, trece dincolo de realitatea sensibilă, descoperind regiuni ideale. Deosebirile acestea fundamentale în modul de a concepe de o parte şi de alta noţiunile de bază ale ştiinţei matematice, se explică prin aceia că la temelia fiecărei matematici găsim alt suflet: cea veche este fructul sufletului *apolinic,* cea nouă a sufletului *faustic.*

Nu mai puţin radicale sunt apoi deosebirile dintre fizica greacă şi cea modernă. Cu toate că fizicienii urmăreau acelaşi scop, care era cunoaşterea naturii şi a legilor ei, natura este altfel înţeleasă şi *trăită,* într'o cultură şi cealaltă. Noţiunile de *formă* şi *materie,* întrebuinţate de greci în explicarea ei, sunt înlocuite cu noţiunile de *capacitate* şi *intensitate.* Dacă fizicienii greci şi moderni au ajuns la rezultate diferite, acestea se datoresc după Spengler, faptului că natura este o funcţiune a culturii, o trăire cu conţinut personal, şi ca atare divers interpretată.

Ideia spaţiului infinit, caracterizantă şi specifică pentru sufletul omului modern, a avut influenţe asupra tuturor domeniilor de activitate spirituală. Spengler insistă asupra pră-

pastiei dintre religia, arta, ştiinţa şi morala greacă, şi religia, arta, ştiinţa şi morala modernă, subliniind toată deosebirea celor două suflete, şi căutând să spulbere iluzia că noi am fi continuatorii spirituali ai culturii antice, iluzie foarte răspândită în lumea istoricilor, din cauza ignorării naturii adevărate a fenomenului culturii. Pentru noi modernii, crescuţi în alt climat spiritual, care ne aparţine numai nouă, cultura antică în semnificaţia ei intimă şi reală va rămâne pururea un mister de nepătruns. Este altă lume decât a noastră, fiindcă a fost şi alt suflet care a creiat-o. Sufletul *apolinic*, care a creiat acea cultură stinsă pentru totdeauna, a fost liniştit, senin, echilibrat, aistoric şi îndrăgostit de forme; static şi armonic, legat de concret şi finit, iubind lumina şi conturul precis. Sufletul *faustic* dela temelia culturii moderne, este dimpotrivă chinuit şi neliniştit, dinamic şi impetuos, iubind clar-obscurul nedefinit, preţuind conţinutul şi nu regula, urmărind în toate şi veşnic *infinitul*, acţiunea şi dominarea. Cu totul altele sunt apoi caracteristicele sufletului egiptean, ale celui magic arab, şi aşa mai departe pentru fiecare cultură în parte.

Considerarea culturii ca fenomen originar al istoriei, are o seamă de importante urmări, în ceeace priveşte interpretarea celor două noţiuni frecvent întâlnite în scrierile istorice ale veacului XIX: noţiunea de *popor* şi aceia de *rasă*. Este cu totul greşit, susţine Spengler, să credem că marile fapte istorice, printre cari trebuie să numărăm şi culturile, s'ar datori popoarelor şi geniului lor specific. Raporturile trebuiesc răsturnate: nu popoarele sunt factorii primari şi originari cari creiază culturile, cum o credeau marii istorici ai veacului trecut şi chiar un Hegel, ci marile culturi produc popoarele. Cazul poporului arab care n'a creiat o cultură arabă, este tipic în această privinţă. Acest popor care reprezintă numai o comunitate de credinţă, este produsul cel din urmă al culturii magice.

Plecând dela convingerea că orice faptă modifică, prin efectele ei, sufletul celui care o săvârşeşte, Spengler vede în popor o *unitate sufletească*, produsă de marile evenimente istorice. Acestea au dus la închegarea popoarelor, şi nu invers. Poporul american format din aluviunile rasiale cele mai diferite, abia după răsboaiele de secesiune a dobândit o conştiinţă proprie. Peste toate deosebirile de sânge şi caracterele fizice diferenţiale, acele mari sguduiri l-au făcut să trăiască o aceiaşi soartă şi să urmărească aceiaşi ţintă, prin eforturi

de epopee care au creiat o ţară şi un popor nou. Popoarele nefiind altceva decât formele corporale ale culturilor, întruchipările lor sensibile, istoria universală nu este de fapt, afirmă Spengler, istoria popoarelor ci „istoria marilor culturi". Numai naţiunile constituesc în adevăr obiectul preocupării ei. Naţiunile însă, totdeauna reprezentate în faţa istoriei printr'o minoritate născută dintr'o firească diferenţiere socială şi politică, nu mai sunt simple popoare, ci popoare cari s'au ridicat la conştiinţa de sine, au înţeles sensul culturii lor, s'au integrat definitiv şi organic în ritmu-i creator şi viu, identificându-se cu destinul ei unic în lume. La baza şi origina oricărei naţiuni, afirmă Spengler, găsim o idee pe care o trăieşte cu toată plenitudinea sensibilităţii proprii. In aceiaşi ordine de idei, fiindcă conceptul de *rasă* este la modă în zilele noastre, să stăruim în câteva cuvinte asupra interpretării pe care i-o dă Spengler, fiindcă aceia de până acum e tot aşa de falşă după el, ca şi înţelegerea romantică a noţiunii de popor. Ceeace interesează în prima linie la o rasă, care în istorie are aceiaşi însemnătate ca timpul şi destinul, nu sunt caracterele fizice, însuşirile biologice ereditare, de netăgăduită importanţă pentru ştiinţă, ci ambianţa cosmică şi semnificaţia sufletească pe care o cuprind. Ca şi plantele, cari mor acolo unde prind rădăcini şi cresc, rasele sunt legate organic de anumite regiuni ale pământului, aşa cum se poate vedea tot în cazul atât de caracteristic al emigrării americane. Alături de această ambianţă cosmică, creiator de rasă mai este şi sentimentul de preţuire şi admiraţie, adeseori inconştient, pentru forţa, vigoarea şi frumuseţea corporală. Fără să-l cunoaştem, elementul de distincţie şi nobleţe care intră neapărat în înţelesul noţiunii de rasă, îl simţim şi îl trăim, mai ales în prezenţa unei rase frumoase. Pentru a o aprecia, nu e neapărată nevoie să recurgem la cercetările şi indicaţiile ştiinţei, fiindcă oasele sau conformaţia craniană nu ne spun nimic despre aroma ei tare, care nu se măsoară, ci se simte. Ca şi vinurile vechi şi bune, spune Spengler, rasele nobile de oameni se deosebesc în mod spiritual, şi nici decum prin analize ştiinţifice abstracte.

După cum reese chiar din semnificativul titlu apocaliptic al operei lui principale, Oswald Spengler a desvoltat ingenioasa teorie a culturii, sumar expusă în rândurile precedente, cu scopul precis de a demonstra fatalitatea prăbuşirii culturii occidentale, pe care nici o putere din lume n'o va putea împiedica sau ocoli. Căci ce forţe vor putea învinge destinul

implacabil, care constitue logica imanentă a istoriei? Este soarta acestei culturi ca ea să dispară pentru totdeauna, aşa cum au dispărut toate celelalte culturi cunoscute în istorie. Sunt toate semnele că inevitabilul desnodământ se apropie, şi că în scurtă vreme se va vorbi despre splendida cultură europeano-americană tot aşa cum se vorbeşte despre marile culturi ale istoriei: ca despre un fapt ce aparţine trecutului. Intr'adevăr, cultura occidentală se află de mai multe decenii în ultima ei perioadă, în faza de civilizaţie, la rândul ei, aproape de sfârşit. Judecând după toate evenimentele, despre aceasta nu mai încape nici o îndoială. Ca în orice timpuri de civilizaţie, când ethosul lăuntric dispare şi elanul creiator se stinge, şi în această ultimă perioadă a epocei culturale moderne, asistăm la fenomenul tipic al *răsturnării tuturor valorilor*. Procesul acesta, firesc în viaţa oricărei culturi realizate, a început încă de la sfârşitul secolului XVIII, care reprezintă punctul culminant al înfloririi culturii occidentale. Raţionalismul şi ironia dizolvantă a lui Voltaire, dar mai cu seamă critica lui Rousseau cu privire la toate valorile şi formele culturale; refugiul în utopie şi pledoaria lui inspirată pentru *întoarcerea la natură* a omului sătul de oraş, de cultură şi de toate convenţiile, la traiul primitiv în care îşi va regăsi bunătatea şi naivitatea pierdute, marchează începutul crizei care va duce la declinul ineluctabil. Rousseau joacă în cultura modernă exact acelaşi rol pe care ironicul Socrates l-a deţinut în cultura antică. In acelaşi fel a început şi decadenţa altor mari culturi ale istoriei, fiindcă momentul şi modalitatea trecerii în perioada de civilizaţie sunt pretutindeni aceleaşi. Când forţele sufleteşti sunt sleite şi omul nu mai trăieşte interior valorile spirituale, e firesc să le critice, să le urască şi să le nege. In adevăr, aşa se comportă omul oraşului. Viaţa lui, obosită şi seacă, nu mai este o viaţă organică, simplă, naturală, fiindcă nu mai este expresia firească a unui suflet. Omul dela sfârşitul culturilor trăeşte o viaţă fără suflet, diformată de tirania intelectului care critică, neagă şi ucide totul. Este un fapt caracteristic că în faza de civilizaţie a unei culturi omul subordonează totul intereselor practice şi banale, calculează şi combină numai în vederea satisfacerii lor. Nu este o simplă întâmplare că budismul, stoicismul şi socialismul, filosofii practice prin excelenţă, apar la sfârşitul a trei culturi glorioase, semnificând acea dizolvare interioară, care, prin slăbirea pasiunii cunoaşterii pure şi promovarea interesului pentru problemele practice ale

vieții, vestește triumful civilizației. Omul acestor vremuri nu mai cunoaște *perspectiva de pasăre a vieței*, care caracterizează pe omul culturii în plină înflorire, ci în tot ceeace simte, gândește și face el, se observă *perspectiva de broască*, orizontul strâmt și meschin în care trăește. Morala *tragică* a celui dintâi, care acceptă cu mândrie seriozitatea existenței, este înlocuită cu o *morală plebee*, fiindcă omul civilizației, în loc să privească în față destinul și să lupte cu marile probleme ale existenței, caută să le ocolească sau să se împace cu ele. Morala secolului trecut, practică, plebee, trivială, este o morală dialectică și decadentă. Principiile și normele etice în loc să fie trăite *instinctiv*, sunt desbătute și discutate critic. Dintr'o practică desinteresată a binelui, morala devine o problemă teoretică, o chestiune a rațiunii, semnul cel mai sigur că valorile ei nu mai fac parte integrantă din viață. Intreg veacul al XIX-lea, preocupat, ca orice vremuri decadente, de chestiuni economice și sociale, și dominat de concepția materialistă a istoriei, nu putea avea altă morală decât etica socialistă. Fericirea masselor, ridicarea claselor muncitoare, realizarea libertății, egalității și dreptății sociale, asistența socială, pacea universală, etc., sunt preocupări demne de o morală plebee, dar nevrednice de o morală tragică și eroică. Nu numai caracterul decadent al moralei desvăluie criza culturii moderne, ci chiar faptul că morala ca atare formează baza filosofiei. In loc ca etica să fie simpla complectare și încoronare a sistemelor filosofice, cum a fost la marii gânditori ai epocilor de cultură în plină desvoltare, ea constituie punctul de plecare al filosofiei, disciplina ei fundamentală, în disprețul oricărei metafizice. Este vrednic de subliniat că apropierea filosofiei de etică, și prin aceasta decăderea ei, se produce odată cu pierderea legăturii rodnice cu matematica. Pentru Spengler, cine n'a trăit lumea formală a numerelor ca simboluri, nu este metafizician. Atât în antichitate, cât și în epoca modernă, marii filosofi au fost matematicieni străluciți. Așa au fost Descartes, care a întemeiat propriu zis matematica modernă, Pascal, Leibniz; iar în vechime Platon, Pitagora și toți filosofii presocratici. Odată trecută vremea marilor matematicieni, a trecut și vremea marilor metafizicieni. Din speculație desinteresată, filosofia devine practică, și etica alungă metafizica pe un plan secundar, luându-i locul. Solul culturii occidentale este metafizicește epuizat.

Tot așa de evidentă este decadența și în domeniul artei.

Pictura întrebuinţează un spaţiu calculat şi intelectual, în locul celui sufletesc şi trăit. Muzica inventată, sgomotoasă şi artificială, trădează numai cazně şi efort penibil. Arhitectura recurge la bogăţia de forme a secolelor trecute, pentru a inventa stiluri cari durează câte zece ani. Peste tot în domeniul artei, ceeace se face este „neputinţă şi minciună". Artiştii nu mai sunt creatori, stăpâni pe marile forme, ci simpli muncitori şi meşteşugari, dominaţi de ele, „cârpaci harnici şi paiaţe sgomotoase", combinând cu intelectul artistic ceeace odinioară creiau prin spontaneitatea instinctului. Stilul lor este căutat, studiat, chinuit; iar arta vremii, isvorîtă din cap şi cunoştinţă, nu din suflet şi trăirea autentică a naturii, este penibilă şi obositoare, ştiinţifică şi fără suflet, rece, artificială şi programatică: o artă pentru nervi prea rafinaţi şi obosiţi, întrunind toate caracterele unei arte decadente.

Dacă ne oprim asupra domeniului ştiinţelor, avântul extraordinar şi desvoltarea excepţională pe care acestea le-au cunoscut în secolul trecut, sunt deasemenea semnele crizei pe care o străbate cultura occidentală. Ori cât ar părea de paradoxal, progresele ştiinţifice sunt după Spengler fenomene morbide, cari se produc către sfârşitul culturilor, în perioada lor de declin, iar nu în cea de înflorire. In istoria tuturor marilor culturi, dela cea chineză până la cea antică, s'a întâmplat totdeauna acest fenomen. Desvoltarea neobişnuită a ştiinţelor însemnează progresul şi supremaţia raţiunei, a cunoaşterii intelectuale, care reprezintă chipul viril şi „senil" de experienţă şi cunoaştere, caracteristic omului oraşelor.

Trecând peste fenomenul expansiunei economice şi politice, semnul cel mai sigur, poate, al declinului culturii faustice moderne, indiciul categoric că ea a intrat în perioada de civilizaţie, este lipsa complectă de religiositate care se observă de un veac şi mai bine. Tot aşa după cum natura oricărei culturi este religia, civilizaţiile prin esenţa lor sunt ireligioase. Marile oraşe ale civilizaţiilor, Alexandria veche ca şi Berlinul modern, prin toată înfăţişarea ce-o au denotă ireligiozitatea. Locuitorii din cuprinsul lor, plebe rătăcitoare, masse fără rădăcini şi legături organice cu pământul, oameni inteligenţi dar seci, aspri şi fără suflet, trădează prin frământările lor lipsa totală a sentimentului religios, care prin prezenţa lui activă caracterizează epocile şi popoarele de cultură. Preocupările principale, de o seriozitate aproape religioasă, ale omului civilizat din marile oraşe atee, sunt: grija de alimen-

taţie şi sport, problemele higienei, alcoolismului şi educaţiei distractive. S'ar fi coborât vreodată religiile din pragul marilor culturi, la probleme atât de triviale, la scopuri aşa de joase şi periferice? Ele steteau sub demnitatea lor!

Acestea sunt, în rezumat, caracterele specifice ale culturii moderne, aflată în ultima ei fază: antimetafizică, practică, ştiinţifică, democrată, ireligioasă. Impotriva traectoriei decadente pe cari o urmează această cultură e zadarnic să încercăm a reacţiona. Este faza necesară implicată în însăşi soarta ei, în acelaşi fel în care moartea e imanentă vieţii. In faţa inevitabilului, nu ne rămâne decât resemnarea şi acceptarea desfăşurării evenimentelor, dictată de puterea supremă a istoriei: destinul.

Alți gânditori

Se cuvine înainte de a încheia, să pomenim atât de filosofii A. Liebert și Ernst Cassirer, cât și de filosoful Karl Jaspers. Primii doi sunt din școala lui Hermann Cohen. Cel de al treilea este un gânditor aparte, de o rară perspicacitate în adâncirea problemelor filosofice.

Arthur Liebert (n. 1878) a debutat cu lucrarea sa: „Das Problem der Geltung" (1914), și a devenit cunoscut prin lucrarea „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich". In acest op, Arthur Liebert se prezintă ca o neokantian ortodox, ca un gânditor profund care încearcă să demonstreze nu numai cum este posibilă filosofia critică (prin antinomiile kantiene la întemeierea cunoașterei, prin antinomiile rațiunei practice, etc.), dar care încearcă în acelaș timp, să ne convingă, că datorită caracterului dialectic al filosofiei criticiste și a rolului funcțional și constitutiv al unității rațiunii noastre speculative, problema fundamentală a filosofiei rămâne aceia a corelatului obiect-subiect. Dela apariția acestei lucrări în 1923 și până astăzi, A. Liebert a păstrat acelaș punct de vedere pe care l-a nuanțat în operele lui multiple și de amploare: „Geist und Welt der Dialektik" (1929), „Die geistige Krisis der Gegenwart", „Kants Ethik" și „Die Philosophie des Unterrichtes" (1935). Mai ales în lucrarea pomenită: „Asupra spiritului și lumii dialectice". Aci, paralel problemei corelatului obiect-subiect, este desvoltată problema antinomiei dintre dogmă și criticism, antinomie care rămâne ireconciliabilă pentru un cugetător de strictă observanță kantiană, cum este A. Liebert.

Din aceiași școală face parte și Ernst Cassirer (n. 1874). Atât lucrările: „Substanzbegriff und Funktionsbegriff",

„Das Problem der Erkenntins" (3 vol.), „Die Philosophie der symbolischen Formen" (3 vol.), cât şi critica pe care a făcut-o lucrării lui Martin Heidegger: „Kant u. das Problem der Metaphysik" (1929), critică prin care încearcă să respingă orice veleitate de a interpreta ontologic şi metafizic filosofia kantiană, în sensul, că cele trei critici ale lui Kant ar constitui o propedeutică la o viitoare metafizică posibilă, este dovada unui kantism viu, păstrat cu stricteţă de discipol.

Alături de aceşti doi neokantieni ar trebui poate să fie amintit şi A. Görland. („Die Hypothese", „Prologik", etc).

Cu totul deosebită apare filosofia lui Karl Jaspers (n. 1883), profesor în Heidelberg.

Acest filosof, la început de profesiune medic, a debutat cu lucrarea: „Psihopatologia generală", care a stârnit un interes meritat. Renumele de mare gânditor şi l-a câştigat cu lucrarea „Psychologie der Weltenschauungen" (1919) şi cu lucrarea mai recentă „Die geistige Situation der Zeit" (1931) şi mai cu seamă cu cele trei volume intitulate: „Philosophie", apărute în 1931. In al treilea volum consacrat în întregime metafizicei, Jaspers caută să precizeze cari sunt metodele, obiectul, problemele şi scopul metafizicei, încercând totodată să înfăţişeşe această disciplină ca un „cifru" pe care îl folosesc filosofii pentru a face speculaţiile lor asupra existenţei, care e văzută atât în devenirea ei, cât şi ca locul de cetire sau de descifrare, prin acest cifru. Apreciată mult de specialişti, filosofia lui Jaspers, pare a fi sortită să rămână, din pricina stilului abstract şi prolix în care este expusă, obiectul de studiu, numai al celor iniţiaţi sau al celor cu aplicaţie specială pentru speculaţiile metafizice.
